This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

3 3433 07022342 9

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PRÉLUDES

PHILOSOPHIQUES.

Digitized by Google

Les exemplaires qui ne seront pas revêtus de ma signature seront censés contrefaits.

H. Bélière.

PARIS. — COSSON, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE ROYALE DE MÉDECINE,
9, rue Saint-Germain-des-Prés.

Digitized by Google

PRÉLUDES

PHILOSOPHIQUES,

COMPRENANT :

1° Avenir de la philosophie; 2° Pensées philosophiques sur l'existence et le mouvement de la matière; 3° Simplicité des premiers principes des corps; 4° Examen du système sur le beau, de M. R....., professeur de rhétorique; 5° Étude sur la nature du beau; 6° Réfutation du système de la raison impersonnelle, inventé par M. Cousin; 7° Le bonheur; 8° Notes supplémentaires;

PAR

HYACINTHE BÉLIÈRES.

A PARIS,
A LA LIBRAIRIE FRANÇAISE ET ÉTRANGÈRE
DE A. ROYER,
241, place du Palais-Royal;
ET CHEZ L'AUTEUR, RUE NEUVE-COQUENARD, 24.

1841.

Digitized by Google

Digitized by Google

AVIS AU LECTEUR.

Attende lectioni.

La principale grâce que je demande au lecteur, c'est qu'il m'accorde une attention soutenue : pour la lui faciliter, j'ai tâché d'être le plus clair possible dans mes raisonnemens et d'enchaîner mes idées de la manière la plus naturelle.

Au nom du bon sens ! qu'il ne se hâte pas de dire : Voilà bien des idées extraordinaires ; tout cela doit être faux ; mathématiciens, physiciens, philosophes, tout est contre lui ; donc il a tort. Un raisonnement semblable a conduit jadis dans les prisons un grand astronome, et n'a pu pourtant le convaincre d'erreur devant la postérité. Si tout le monde est contre moi sur bien des points, que le lecteur im-

Digitized by Google

partial examine avec soin mes preuves, et peut-être sera-t-il forcé d'être pour moi.

Je le prie encore, au nom de la vérité, de ne pas me dire : Nous ne serons jamais d'accord sur telle question. Il faut nécessairement que nous soyons d'accord, si nous sommes de bonne foi de part et d'autre; car ou je démontre mon sentiment, ou il démontre le sentiment contraire, ou ni l'un ni l'autre nous ne pouvons prouver ce que nous affirmons. Dans le premier cas, il est coupable contre la vérité, s'il ne se range pas de mon avis; dans le second, c'est moi qui serais coupable de ne pas adopter le sien; et dans le troisième, nous devons convenir tous les deux qu'il n'y a rien de certain pour nous sur le point en litige. Ainsi, dans tous les cas, si nous aimons la vérité, nous nous accorderons.

Pourvu que j'obtienne de lui cette triple grâce, j'abandonne sans peine à ses critiques les négligences de mon style. Il en est

Digitized by Google

peu que je consentisse à corriger, aimant mieux renoncer à l'élégance que de sacrifier le plus faible rayon de clarté, paraître minutieux que de laisser une analyse imparfaite, tomber quelquefois dans un langage un peu barbare que de ne pas réduire à leur plus simple expression les idées qu'il s'agit d'apprécier. Car le premier but de mes *Préludes* est de diminuer le nombre des erreurs et des préjugés, d'élever quelques vérités sur la base inébranlable de l'évidence, d'exercer mes facultés, d'observer leurs écarts, de donner plus de rectitude à leurs opérations, et de faire de loin quelques préparatifs pour la grande œuvre dont je professe la possibilité dans mes réflexions sur l'*avenir de la philosophie*. Oh! si je pouvais faire naître quelques croyances et quelques vertus dans la génération qui s'écoule avec moi et dans celles qui la suivront, que j'abandonnerais volontiers à d'autres la gloire d'écrivain, en pensant

Digitized by Google

au bonheur bien plus touchant de faire du bien à mes semblables !

Dans cette disposition, je ne crains pas d'avertir le lecteur de se tenir en garde contre mes raisonnemens *sur la nature du beau ;* je ne les crois pas exempts de sophisme, quoique les résultats obtenus aient paru *très-remarquables* à des philosophes distingués. Quant au sujet intitulé *le Bonheur*, production de ma première jeunesse, c'est par une faiblesse d'auteur qu'il a été admis dans ces *Préludes*, aussi bien que l'*Examen du système de M.* R**, œuvre plus littéraire que philosophique. Cependant quelques idées d'une haute philosophie et quelques discussions assez sérieuses me font espérer que le lecteur ne repoussera pas ces deux compositions.

H. Bélières.

Digitized by Google

PRÉLUDES PHILOSOPHIQUES.

AVENIR DE LA PHILOSOPHIE.

L'arithmétique, la géométrie et l'algèbre sont déjà faites; on n'a plus qu'à les simplifier encore, si c'est possible, et à les agrandir par de nouvelles théories, s'il en reste encore d'utiles à trouver; et pourvu que les mathématiciens futurs marchent sur les traces de ceux qui leur ont frayé la route, ils ne risqueront pas de s'égarer. On pourrait en dire autant de la physique, de la chimie et de l'astronomie, dans tout ce qui ne dépasse pas l'observation et le calcul.

Mais la science en quelque sorte la plus nécessaire, celle qui devrait être le fondement de toutes les autres, le premier besoin de l'être intelligent, le miroir fidèle de la raison, et le guide du voyageur qui marche dans le chemin

Digitized by Google

périlleux de la vie, celle qui serait la science des sciences, en un mot la philosophie, existe-t-elle encore? Il est fâcheux qu'on ne puisse résoudre cette question affirmativement : mais le fait est qu'on n'est pas encore d'accord sur le premier fondement de la philosophie, sur le critérium de la vérité, et qu'on dispute encore sur la plupart des questions philosophiques; on fait tous les jours de nouveaux systèmes qui remplacent d'autres systèmes; et ce sont toujours les derniers philosophes qui ont raison, pour avoir tort à leur tour, quand ils ne seront plus là pour défendre leurs doctrines. M. Cousin croyait avoir trouvé la base de la philosophie dans *la raison impersonnelle*, et voilà un homme sans nom et sans talent qui vient souffler sur cet édifice, et croit l'avoir renversé de fond en comble. D'autres ont réfuté Condillac; celui-ci avait remplacé Descartes, et Descartes avait succédé à la vieille scolastique. Au moins sait-on maintenant quel doit être le point de départ et dans quel ordre il faut disposer les diverses parties de la philosophie. M. Cousin nous donne comme *une chose démontrée et* comme *une vérité désormais au-*

Digitized by Google

dessus de la discussion, que la psychologie doit être le point de départ, et c'est passé en usage dans l'Université. Cependant voilà un auteur très-célèbre dont on nous annonce un cours de philosophie comme un chef-d'œuvre et comme suivant un ordre tout contraire; et moi qui ne suis rien, je ferai une réflexion qui montrera, j'espère, toute la faiblesse des raisons qu'on donne à l'appui de la méthode en usage. Les facultés de notre âme, dit-on, sont les instrumens dont nous nous servons pour observer, raisonner, philosopher; avant de nous servir de cet instrument, il est nécessaire de le connaître, et c'est la psychologie qui nous en donne la connaissance. C'est comme si l'on me disait : La main est l'instrument au moyen duquel on touche du piano; il est donc nécessaire, pour toucher du piano, de bien nous rendre compte du mécanisme de la main et des lois qui en régissent les mouvemens; l'âme est l'instrument dont nous nous servons dans les arts pour créer des chefs-d'œuvre, il faut donc bien approfondir les facultés de l'âme, si l'on veut exceller dans les arts et bien juger de leurs productions. On va jusqu'à dire qu'on

Digitized by Google

ne composera jamais une bonne grammaire française sans partir de la psychologie.

Tout cela n'est que sophisme. Car d'abord, s'il est nécessaire de bien connaître les facultés de l'âme pour étudier avec fruit une science, il faudra les bien connaître pour étudier la psychologie, c'est-à-dire pour apprendre à les connaître, ce qui est absurde. Et puis mon âme est-elle l'instrument de l'étude? Mon âme c'est moi, et c'est moi qui me sers de l'instrument, mais je ne suis pas l'instrument. L'instrument qui me sert à penser, à étudier, à raisonner, à philosopher, c'est le langage, sans lequel, dans l'état actuel, point de philosophie possible, excepté celle de la brute. C'est par le moyen du langage que nous pensons, et c'est par la pensée que nous nous observons : si je pense mal, si je raisonne mal, si je me sers mal du langage pour passer du connu à l'inconnu, que sera ma psychologie et ma philosophie tout entière? Il serait donc essentiel, avant tout, de savoir bien penser, bien se servir du langage : par là on éviterait une foule d'erreurs, pour ne pas dire toutes les erreurs. Or, l'art de penser et de raisonner c'est la lo-

Digitized by Google

gique ; c'est donc la logique qui devrait être à la tête d'un bon cours de philosophie ; ou, pour parler plus franchement, je pense qu'on devrait la regarder comme une introduction à la philosophie proprement dite, laquelle commencerait naturellement par la psychologie : ce serait un apprentissage, un prélude, une méthode, un art dont la philosophie serait l'application ; ce serait l'étude des règles à observer pour éviter les écueils de l'erreur.

M. Cousin vient nous dire : « La philosophie « est toute faite, car la pensée de l'homme est « là. » Si ces paroles ont un sens, elles signifient qu'il existe quelque part une bonne philosophie : mais alors où est-elle ? M. Cousin lui-même n'en a pas encore trouvé de bonne, excepté peut-être la sienne : car il prétend que tous les systèmes et généralement toutes les œuvres des homme sont infectées d'erreur. Que signifie cette preuve, « car la pensée de « l'homme est là » ? Est-elle là pour le préserver d'erreur dans la composition d'une philosophie ? mais alors pourquoi tous les systèmes des philosophes renferment-ils beaucoup de faux ? « Il n'y a point de philosophie absolu-

Digitized by Google

ment fausse », dites-vous. Mais entre *la philosophie*, c'est-à-dire, la vraie philosophie, celle qui est évidemment et absolument vraie, et *une philosophie* qui serait *absolument fausse*, il y a, ce me semble, un grand intervalle ; cette assertion ne prouve donc rien en faveur de la précédente.

Ainsi, il est incontestable que la philosophie est encore à faire en grande partie. Mais est-il possible de la former et de lui donner ce caractère de perfection qui distingue la géométrie, ce degré de clarté et d'évidence qui ferait dire à chaque pas qu'on ferait : Cela est nécessairement, il est absurde que cela ne soit pas? Est-il possible de marquer au coin de cette certitude incontestable une somme de vérités psychologiques, ontologiques, intellectuelles et morales, suffisante aux besoins actuels de l'être raisonnable, exempte de toute erreur et disposée dans un ordre naturel? Après l'expérience des siècles passés, après que tant de génies profonds ont échoué dans cette entreprise, qui osera se déclarer pour l'affirmative? Moi peut-être; et pour la soutenir je vais faire une supposition : Si le carré de l'hypothénuse était

Digitized by Google

encore un problème; si l'on avait cherché en vain, jusqu'à ce jour, le moyen de calculer le volume des solides; si l'astronomie n'était pas encore assise sur la base des mathématiques, et qu'on eût fait depuis long-temps d'inutiles efforts pour trouver, sans leur secours, la distance de la lune à la terre, ne regarderions-nous pas tous ces problèmes comme impossibles à résoudre? Et pour nous convaincre de préjugé, paraîtraient tout-à-coup des hommes à idées neuves, qui nous en montreraient la solution. Ainsi, ô homme! qui as inventé les mathématiques, la physique, l'astronomie, les arts libéraux et les arts mécaniques, avec ta faible intelligence tu te montres bien fort; tu tentes l'impossible et ta constance en vient à bout; ne désespère donc de rien. C'est un beau rêve que j'ai fait, en pensant que la philosophie existera un jour aussi bien que l'algèbre; est-ce une folie de vouloir contribuer pour quelque chose à réaliser ce rêve?

Mais quelle route nouvelle tenir? Quel moyen, quel art employer pour marcher toujours sûrement, pour éviter tout mauvais pas, pour former un tout philosophique dans lequel ne

Digitized by Google

pénétrât pas la plus petite erreur, et où brillât constamment le flambeau de l'évidence?

Si nous pouvions passer en revue tous les philosophes et analyser soigneusement leurs systèmes, nous dirions bien souvent : voilà comment il ne fallait pas faire; et quelquefois aussi : voilà comment il fallait faire. Et en voyant toutes les obscurités, les artifices, les amphibologies, les indécisions du langage qui ont enfanté leurs erreurs; le peu de précautions qu'ils ont prises pour marcher dans la vérité, tandis qu'un moment de distraction pouvait les précipiter dans l'abîme; l'empressement qu'ils ont d'avancer, sans être bien sûrs du chemin qu'ils ont fait et de l'évidence des principes qu'ils ont déjà posés; l'ambition si commune de vouloir donner son nom à un système, ne fût-il bâti que sur le sable; l'orgueil et le pédantisme de certains qui nous parlent comme à des enfans qui doivent les croire sur parole, et nous débitent leurs oracles avec l'assurance d'un dieu et sans les accompagner d'aucune preuve; nous ferions un vaste cours de logique, après lequel nous dirions tous : la philosophie est possible; mais tous les philosophes ont été des impru-

Digitized by Google

dens; s'ils forment, comme le dit M. Cousin, *l'aristocratie de l'espèce humaine*, cette aristocratie paraît n'avoir d'autre privilége que celui de déraisonner impunément. Pour réussir à former la philosophie, il faudrait procéder avec la plus grande modestie, commencer par les petites choses et peu à peu s'élever aux grandes; fixer le point de départ dans l'élément le plus simple et le plus primitif de la pensée, celui que tous les autres supposent; ne pas se presser, compter tous les pas que l'on a faits, avant d'en faire un nouveau, et bien s'assurer qu'il n'y a pas un mot vague, une idée indéterminée, un principe douteux, dans tout ce qui précède, mais que tout est aussi vrai et aussi clair que *deux et deux font quatre;* ne pas croire qu'on va trop lentement, mais se souvenir du vieil adage qui ne saurait recevoir une plus sage application; ne pas courir après les grandes vues, après les systèmes ingénieux, mais après les vues sûres, après le certain, l'évident, l'inconstestable; ne rien admettre, ne rien supposer, pas même les principes généralement reçus, rien, dis-je, qui ne porte le caractère de l'évidence; se défier de l'éducation, et la

Digitized by Google

faire passer au creuset de l'examen; laisser à la théologie les preuves de révélation, pour ne se baser que sur des preuves de raison; ne jamais voir par les yeux des autres, et pourtant se défier beaucoup de soi-même, de ses idées et surtout de son langage, mais se défier encore plus des autres, parce que nous pouvons savoir comment nous voyons, mais nous ne savons jamais positivement comment un autre voit; craindre beaucoup les figures du langage, huer, selon l'expression de Boileau, la métaphore et la métonymie, à moins qu'elles ne nuisent en rien à la justesse et à la clarté; analyser scrupuleusement les idées même qui passent pour les plus claires, et qui deviennent quelquefois les plus obscures et les plus inextricables, quand on veut s'en rendre compte; se défier des abstractions et des généralités qui ne peuvent être vraies que dans les individualités qu'elles représentent; ne pas craindre quelquefois d'être neuf et original, d'avancer des choses qui paraissent choquer les idées communes, mais se défier de ces idées neuves jusqu'à ce qu'elles présentent le titre de l'évidence par lequel elles doivent subjuguer tous les es-

Digitized by Google

prits; poser les choses démontrées comme démontrées et en tirer avec une extrême précaution les conséquences qu'elles renferment; poser les choses douteuses comme douteuses, et n'en tirer aucunes conséquences, excepté des conséquences douteuses; enfin être très-clair, non-seulement pour soi-même, mais encore pour les autres.

Qu'il a été long et difficile de former certaines tables qui demandaient des calculs et des précautions infinis! Et pourtant la patience en est venue à bout, et l'on sait qu'il n'y a pas d'erreur dans le calcul de ces tables: eh bien! avec les mêmes précautions on pourrait faire la philosophie, et s'assurer que l'erreur n'y pénètre point. Quelle patience! quelle précaution! mais aussi quel ouvrage! Quel sera l'homme sensé, modeste, patient, laborieux, logique, tout rempli de science et encore plus d'analyse, observateur profond, investigateur et scrutateur habile, incapable de mentir à sa conscience et à la société, qui exécutera cette grande œuvre! Nous l'attendons, nous l'appelons de nos vœux, le croyant pour s'affermir encore dans sa croyance, et l'incré-

Digitized by Google

dule pour se délivrer des angoisses du doute.

Mais, va me dire quelque partisan de l'*éclectisme*, son travail n'est pas bien difficile, il est fait en grande partie, presque tout a été dit; il n'a qu'à étudier tous les philosophes, il y trouvera des erreurs et des vérités, il n'aura qu'à négliger les unes et à prendre les autres.

Oui certainement, il faut choisir (ἐκλεκτέον) entre le vrai et le faux, et ne prendre que le vrai, soit que nous le trouvions par nous-mêmes ou qu'il nous soit présenté par les autres; et le difficile, ce n'est pas de choisir, mais de bien choisir, ce n'est pas d'être *éclectique*, mais bon éclectique; et il ne suffit pas encore de bien choisir et de n'admettre que des choses vraies, il faut prouver qu'elles sont vraies avec une telle évidence qu'il soit impossible de les révoquer en doute. Or, il est bien clair que le *choix* que vous en aurez fait ne prouvera rien par lui-même. L'éclectisme, dont l'essence est de choisir, ne formera pas plus une bonne philosophie qu'une bonne moralité. Un homme vous demande ce qu'il faut faire pour se bien conduire, et vous lui répondez : Soyez éclectique, choisissez entre le bien et le mal, et détermi-

Digitized by Google

nez-vous toujours pour le bien. Cet homme a droit de répliquer : mais je n'ignore pas que se bien conduire, c'est faire le bien, choisir toujours le bien ; en vous demandant comment je puis me bien conduire, je vous demande quelles sont les actions et les intentions qui sont bonnes, afin que je les *choisisse*, et vous ne me les faites pas connaître en me disant qu'il les faut *choisir;* et vous me dites encore moins pourquoi telle action est bonne plutôt que mauvaise, et pourquoi telle autre est mauvaise plutôt que bonne. Et moi, je demande comment je puis faire un bon cours de philosophie, c'est-à-dire quelles sont les choses vraies que je dois admettre, et pourquoi elles sont vraies plutôt que fausses. Et vous me répondez : soyez éclectique, choisissez entre la vérité et l'erreur, et ne prenez que la vérité. Mais quelle est la première partie de mon problème ? n'est-ce pas de savoir où est la vérité, pour que je la choisisse ? Vous y répondez bien mal en me disant : choisissez la vérité. Et vous ne touchez pas du tout à la seconde partie du problème : pourquoi telle chose est-elle vraie plutôt que fausse ?

Ainsi l'éclectisme ni ne pose, ni ne résout,

Digitized by Google

ni ne recule la difficulté d'une bonne philosophie. Bien plus, il la suppose résolue ; il est, d'après M. Cousin, *en possession de la vérité, dont il sait retrouver les fragmens dans tous les systèmes.* Car, pour choisir entre la vérité et l'erreur, *pour reconnaître que telle opinion est vraie ou fausse, il faut savoir soi-même où est l'erreur et où est la vérité ; il faut donc être ou se croire en possession de la vérité.* Or, si vous savez que vous avez *un système vraiment complet*, et par conséquent *adéquat à la vérité tout entière*; si vous le savez positivement, de manière à ne pouvoir vous tromper, votre philosophie est toute faite ; car la philosophie n'a pas d'autre but que de nous faire connaître la vérité, mais avec certitude, ce qui s'appelle savoir. Votre choix est donc tout fait, et désormais, n'ayant plus rien à choisir, l'éclectisme vous est parfaitement inutile. Vous savez déjà tout, cela doit vous suffire, à moins que vous ne vouliez mieux savoir ; mais dès-lors vous ne savez pas véritablement, puisque, si vous saviez, vous ne pourriez pas mieux savoir. Si vous ne savez pas que vous savez, mais si vous *croyez* seulement savoir que vous êtes *en possession de*

Digitized by Google

la vérité, devriez vous vous croire pas en droit d'appliquer l'évaluation aux divers systèmes de philosophie, ou de les décomposer par le fer et le feu de la critique, pour en prendre la partie vraie et rejeter la partie fausse ; car vous ne pouvez reconnaître où est le vrai, n'ayant pas un système, une philosophie reconnue vraie, de laquelle vous puissiez partir pour juger tous les systèmes.

Partant de votre philosophie complète, vous voulez juger, évaluer tous les systèmes qui composent l'histoire de la philosophie, y distinguer le vrai du faux, en prendre le vrai et négliger le faux ; c'est donc votre philosophie qui est la règle sûre de vos choix, et qui démontre la certitude des vérités que vous choisissez ; il faudrait donc que votre philosophie fût complète et démontrée. Et cependant votre évaluation est une méthode pour faire cette bonne philosophie, ou du moins pour arriver à sa démonstration réelle ; en quoi supposez qu'elle n'est pas encore démontrée, à moins qu'elle ne le soit par une démonstration morale. Si elle ne l'est pas, la démontrera-t-on par l'histoire de la philosophie ? Mais dans les systèmes qui la composent, qu'est-ce qui

ni ne recule la difficulté d'une bonne philosophie. Bien plus, il la suppose résolue; il est, d'après M. Cousin, *en possession de la vérité, dont il sait retrouver les fragmens dans tous les systèmes*. Car, pour choisir entre la vérité et l'erreur, *pour reconnaître que telle opinion est vraie ou fausse, il faut savoir soi-même où est l'erreur et où est la vérité; il faut donc être ou se croire en possession de la vérité*. Or, si vous savez que vous avez *un système vraiment complet*, et par conséquent *adéquat à la vérité tout entière;* si vous le savez positivement, de manière à ne pouvoir vous tromper, votre philosophie est toute faite : car la philosophie n'a pas d'autre but que de nous faire connaître la vérité, mais avec certitude, ce qui s'appelle savoir. Votre choix est donc tout fait, et désormais, n'ayant plus rien à choisir, l'éclectisme vous est parfaitement inutile. Vous savez déjà tout, cela doit vous suffire, à moins que vous ne vouliez mieux savoir; mais dès-lors vous ne savez pas véritablement, puisque, si vous saviez, vous ne pourriez pas mieux savoir. Si vous ne savez pas que vous savez, mais si vous *croyez* seulement savoir que vous êtes *en possession de*

Digitized by Google

la vérité, dès-lors vous n'êtes pas en droit d'appliquer l'éclectisme aux divers systèmes de philosophie, ou *de les décomposer par le fer et le feu de la critique*, pour en prendre la partie vraie et rejeter la partie fausse : car vous ne pouvez reconnaître où est le vrai, n'ayant pas *un système, une philosophie* reconnue vraie, *de laquelle vous puissiez partir pour juger tous les systèmes.*

Partant de votre philosophie complète, vous voulez juger, éclairer tous les systèmes qui composent l'histoire de la philosophie, y distinguer le vrai du faux, en prendre le vrai et négliger le faux : c'est donc votre philosophie qui est la règle sûre de vos choix, et qui démontre la certitude des vérités que vous choisissez ; il faudrait donc que votre philosophie fût complète et démontrée. Et cependant votre éclectisme est une méthode pour faire cette bonne philosophie, ou du moins pour arriver *à sa démonstration vivante :* ce qui suppose qu'elle n'est pas encore démontrée, à moins qu'elle ne le soit par une *démonstration morte*. Si elle ne l'est pas, la démontrerez-vous par l'histoire de la philosophie? Mais dans les systèmes qui la composent, qu'est-ce qui

Digitized by Google

convaincre, en examinant leurs ouvrages. Bornons-nous à quelques exemples.

Leibnitz a-t-il pu s'assurer que la perception appartient aux monades matérielles? et nous l'a-t-il prouvé en se le prouvant à lui-même? Est-il possible à lui plus qu'à nous de rien comprendre à ces perceptions qui, changeant continuellement, représentent à chaque instant tous les états de l'univers, présens, passés et futurs, par le moyen d'un corps infiniment petit enveloppé dans d'autres corps de plus en plus grands? A-t-il pu concevoir une monade qui, n'ayant pas d'étendue, forme avec d'autres monades l'apparence de l'étendue; qui n'occupe aucune place, et qui pourtant est impénétrable et existe en dehors des autres; qui ne peut se mouvoir, et qui pourtant semble se mouvoir en changeant de relation avec les autres? Non, non, trois fois non. Il ne devait donc donner son système que pour une rêverie philosophique; ou plutôt il devait s'en tenir à ce qu'il avait compris, la nécessité des monades pour former un composé.

D'où est parti Spinosa pour arriver au panthéisme? De huit définitions arbitraires, ob-

Digitized by Google

scures, roulant sur des abstractions, supposant ce que l'auteur voulait démontrer ; et de sept axiômes, presque tous ingnifians, ou équivoques, ou évidemment faux. Ensuite il nous conduit à travers 36 propositions, prouvées uniquement par ses définitions et ses axiomes, de la manière la plus sophistique et la plus obscure. On voit que Spinosa a voulu nous mener au panthéisme et nous tromper par tous les artifices d'un raisonnement abstrait, mais qu'il n'a pu se tromper lui-même, à moins qu'il n'eût perdu le sens commun.

Condillac a bien compris que la sensation est le premier fait de notre vie ; et de ses analyses très-sensées et très-claires il résulte bien que la sensation est comme l'éveil de toutes nos facultés, la cause occasionelle de toutes nos opérations, de toutes nos affections et de toutes nos connaissances. Mais il ne prouve nulle part que toutes nos facultés, opérations, affections et connaissances ne soient que la sensation transformée ; il se contente de l'avancer contrairement aux faits qu'il analyse. Je l'arrête donc à l'*attention*, et je le prie d'examiner ce qu'il en dit : « L'attention que nous

Digitized by Google

donnons à un objet, n'est, de la part de l'âme, que la sensation que cet objet fait sur nous. » En êtes-vous bien sûr ? Si vous vous examinez vous-même, quand vous êtes vraiment attentif, ne sentirez-vous pas que vous voulez considérer un objet pour le mieux connaître, que vous fixez volontairement cet objet devant votre intelligence, et votre intelligence sur cet objet ? Et pouvez-vous confondre cet acte volontaire et la faculté ou puissance de l'âme qui produit cet acte, avec *la sensation que l'objet fait sur vous ?* Oui dans le langage, mais non pas dans la réalité. Je n'accuse pas Condillac de mauvaise foi, mais de préoccupation et d'imprudence.

Laromiguière, qui l'a réfuté, a-t-il été plus circonspect ? A-t-il bien vu, par exemple, a-t-il prouvé que *la comparaison* est une faculté distincte de *l'attention ?* Que ce n'est pas la même puissance de notre âme qui agit tantôt sur un objet, tantôt sur deux ? N'a-t-il pas dit lui-même que la comparaison n'est qu'une double attention ? Mais une double attention, c'est-à-dire, ou deux actes d'attention, ou un seul acte appliqué à deux objets, ne constitue pas une

Digitized by Google

nouvelle faculté distincte de l'attention ; autrement, si nous comparons trois objets, il y aura une triple attention, et par conséquent une troisième faculté; si nous en comparons quatre, ce sera une quadruple attention, effet d'une quatrième faculté, et ainsi de suite. Laromiguière devait voir d'ailleurs que l'attention, la comparaison et le raisonnement ne sont pas des facultés, mais trois espèces d'actes qui ne diffèrent que par le nombre de leurs objets et qui peuvent avoir pour principe une seule et même puissance de l'âme.

Que n'aurais-je pas à dire du charlatanisme et du langage anti-philosophique de quelques philosophes actuels ? On dirait qu'ils font consister la profondeur dans l'obscurité ; mais qu'ils sachent bien que c'est la profondeur des ténèbres et de la nuit intellectuelle, que c'est le moyen, non pas de s'éclairer ou d'éclairer les autres, mais uniquement de se mettre à l'abri de la critique, parce qu'on ne peut être critiqué sans être compris. Par là ils s'acquièrent la réputation de *docteurs en Israël*, et les sots, éblouis de cette réputation donnée à la sottise par la sottise, reçoivent avec respect les oracles qui sortent

Digitized by Google

de la bouche de ces docteurs et croient que le dieu de la conscience est à la fois *Dieu*, *nature et humanité*, que l'incarnaation du Verbe n'est que la manifestation de la raison divine à la conscience de chaque individu, que le Christianisme n'est qu'un mythe, que la croyance à la métempsycose et à l'âme abstraite de l'humanité est la religion qui doit le remplacer : tout cela parce que les maîtres l'ont dit. O *âme abstraite de l'humanité!!!* devais-tu sortir de la plume d'un philosophe prôné comme un sage? Mais que j'ouvre un instant ce puits de l'abîme, et qu'on en voie sortir cette fumée épaisse qu'on nous donne pour de la lumière.

« Une substance absolue, dit un auteur cé-
» lèbre, doit être unique pour être absolue :
» deux absolus sont contradictoires, et l'absolue
» substance est une ou n'est pas. On peut même
» dire que toute substance est absolue en tant
» que substance, et par conséquent une : car des
» substances relatives détruisent l'idée même
» de substance..... La causalité substantielle
» c'est l'être en soi, donc les lois rationnelles
» sont les lois de l'être, et la raison est la vraie
» existence. »

Digitized by Google

On sait qu'*absolu* veut dire *qui n'est pas relatif;* et comme deux absolus ne pourraient exister sans avoir quelque relation l'un à l'autre, il s'ensuit qu'ils ne seraient plus absolus. Or on doit ajouter qu'il ne peut y avoir rien d'absolu que l'être, la substance ou le mode; et le mode ni la substance ne peuvent être absolus ayant une relation nécessaire l'un à l'autre; et l'être, qui comprend la substance et les modes, ne peut être absolu qu'autant qu'il est unique et qu'il n'a aucune relation avec le possible ou le contingent. Ainsi pour me prouver qu'un être ou une substance absolue est autre chose qu'un mot, il faut me prouver l'existence d'un être unique et l'impossibilité de tout être contingent. Et vous, au contraire, vous déduisez l'unité de la substance de votre définition tacite et arbitraire, comme si les réalités de la nature devaient dépendre de vos définitions. Il est impossible que cette logique ne soit pas d'un autre monde, elle surtout qui a produit cette conclusion phénoménale : « La causalité substantielle c'est l'être en soi, donc la raison est la vraie existence. » Si j'étais maître, on verrait là une *conclusion immense*, comme on

Digitized by Google

seconde, dans laquelle par conséquent il n'y a pas de la substance ; dans le troisième cas, il n'y a pas de la substance dans le moi, puisque la substance est le non-moi. *Tout ce qui est*, ajoutez-vous, *ne peut être que par son rapport à celui qui est la substance absolue*. Mais qu'est-ce que ce rapport ? est-ce *la substance absolue ?* est-ce *tout ce qui est ?* est-ce la création ? n'est-ce rien du tout ? Tout cela est sans doute extrêmement clair ; mais voici qui est plus clair encore à mon avis.

« L'idéal est la négation du réel, et la négation du réel n'est pas une chimère, mais une » idée. Ici l'idée est le *général pur*, l'absolu dé» gagé de la partie individuelle. L'idéal c'est le » réel moins l'individuel. »

Et ailleurs : « La réflexion est la pensée libre, » suspendant le mouvement naturel qui la dé» veloppe en ligne droite, et se repliant sur elle» même dans l'intérieur même de la pensée » qu'elle aperçoit nettement, parce qu'elle la » considère distinctement, c'est-à-dire divisée » en deux parties, savoir la pensée en tant » qu'elle se replie sur elle-même et se contemple, » et la pensée en tant qu'elle est contemplée. »

Digitized by Google

devient *ce au-delà de quoi l'on ne peut rien concevoir relativement à l'existence.* Vous en direz tant, que vous finirez bien par ne plus nous laisser rien comprendre à la substance, comme vous n'y comprenez rien vous-même. *Les substances finies*, dites-vous, *vous paraissent fort ressembler à des phénomènes;* vous n'êtes donc pas sûr qu'elles soient des phénomènes, mais seulement qu'elles vous paraissent fort, à vous, ressembler à des phénomènes; et si vous n'en êtes pas sûr, pourquoi affirmez-vous que *la substance est unique*, puisqu'il peut y avoir plusieurs substances finies, et qu'il serait facile en effet de vous prouver leur existence? *Chaque objet n'a pas une substance, mais il y a de la substance dans chaque objet.* Si cet objet est le moi, la substance qu'il y a dans cet objet sera ou le moi, ou une partie du moi, ou le non-moi: dans le premier cas, la substance du moi étant le moi lui-même, le moi est aussi substance, est une substance et non pas deux substances, ou bien toutes les règles algébriques sont fausses; dans le second cas, il y a une partie du moi qui est substance et une autre partie non-substance, et la première est non-moi pour la

Digitized by Google

mes paroles ; je vous défie de deviner quelque chose à mes *donc ?* Essayons toutefois d'éclaircir par l'algèbre quelques parties de ces citations ; nous trouverons : (1) idéal = non réel = réel × o = o, (2) et o (> chimère) = idée = général pur = absolu ; (3) idéal = réel — individuel = a. Or, comme idéal = idéal, il résulte de (1) et (2) que a = o ; et (2) nous donne : absolu = o ; général pur = o.

Contenir son vouloir en lui-même = saint + pur + divin ; vouloir sans égard aux suites = vouloir dût-il en suivre du mal = commencement de l'éternité.

La réflexion a rapport à la physique dans ses deux espèces de *mouvemens*, à la géométrie dans *la ligne droite* et dans la ligne courbe qu'elle décrit, à la psychologie en ce qu'elle *aperçoit nettement*, et à l'algèbre en ce que la pensée P, divisée en deux parties, donne la formule algébrique, P = deux parties = P + P ; or P = P ; donc la partie = le tout.

Est-ce donc là de la philosophie, bon Dieu ! Oui, telle que l'entend un grand philosophe, telle que l'entend une sorte de public qui lui a fait une réputation colossale. De sorte que

Digitized by Google

nous voyons positivement résolu ce problème évidemment impossible : *comment s'y prendre*, posant comme des axiomes les choses les plus absurdes, ne raisonnant que sur des mots souvent inintelligibles, tirant fréquemment des conséquences absolument étrangères aux principes, en un mot renonçant au sens-commun et déraisonnant complètement : *Comment s'y prendre pour se faire regarder comme un grand philosophe même par le public éclairé ?* C'est cette chimère qu'un écrivain de nos jours est parvenu à réaliser, à la honte de la raison. Il vous présente dans une page plus de faussetés et de choses douteuses données pour certaines que Laromiguière et Condillac en trois volumes ; et dans tout un volume, moins de choses évidentes que Laromiguière et Condillac en trois pages. J'insiste beaucoup là-dessus, parce que sa manière de philosopher est devenue contagieuse, et je voudrais appeler toute l'attention du public sur ce contre-sens philosophique.

Digitized by Google

PENSÉES PHILOSOPHIQUES

SUR L'EXISTENCE ET LE MOUVEMENT DE LA MATIÈRE.

Un professeur distingué de la capitale commença, il y a quelque temps, ses leçons de physique par ces mots : *Les corps ont toujours existé et ils existeront toujours.* Quoique nous ne soyons rien près de ce savant, qu'il nous soit permis de dire qu'il empiétait sur le terrain de la philosophie ; et comme, dans le pays des sciences, ces sortes d'usurpations n'attirent point l'attention de la police, nous croyons pouvoir faire justice à la philosophie, en empiétant à notre tour sur le terrain de la physique. Que dis-je? nous serons toujours dans notre domaine, puisque tout appartient à la philosophie : la vérité est son objet, et tout ce qui est, est vérité. Nous essaierons donc d'ap-

Digitized by Google

procher le flambeau de la raison de quelques principes de physique, qu'on admet sans beaucoup d'examen, et dont on se sert quelquefois pour bannir de ce monde l'idée si sublime et si poétique de la divinité. Mais auparavant je voudrais faire rentrer dans ses terres le physicien qui avance avec tant d'assurance, et sans se mettre en peine d'en donner des preuves, que les corps ont toujours existé : opinion que partagent aujourd'hui bon nombre de personnes instruites.

§ 1er.

La matière était possible; mais de ce qu'elle était possible, son existence devait-elle s'ensuivre? Il y a beaucoup de matière possible qui néanmoins n'existe pas : car il est bien évident que lorsque j'ai fait le vide dans un bocal, il y aurait de la place pour d'autre matière, et si je ne puis en créer réellement, j'en crée pourtant par la pensée suffisamment pour remplir mon bocal. Je conçois de même que dans presque tous les espaces qu'occupe l'univers, on pourrait introduire dans les pores des corps de

Digitized by Google

nouvelles parties matérielles. D'où vient donc que toutes ces molécules possibles n'existent pas? et d'où vient que d'autres molécules de la même nature existent? C'est une grande chose que l'existence : rien ne peut se la donner à soi-même; nous qui la possédons, nous ne pouvons la communiquer à aucun être possible, si ce n'est dans notre imagination. La possibilité est la chose la plus facile, mais l'existence réelle est la chose la plus difficile qu'on puisse concevoir. Cette difficulté est si grande, qu'une infinité de millions d'êtres possibles ne la surmonteront jamais, et resteront plongés dans le sommeil éternel de la non-existence, à moins qu'ils n'en soient retirés par la volonté toute-puissante de l'être infini. Comment donc se serait-il fait, encore une fois, que ce nombre limité de parties matérielles qui composent l'univers, eussent eu de toute éternité cette existence qu'il est si difficile d'avoir, et qu'une infinité d'autres eussent en partage la non-existence? Tous les autres attributs leur étant communs, pourquoi l'existence ou la non-existence ne leur serait-elle pas commune? Le hasard, qui n'est rien, en aurait-il choisi

Digitized by Google

un certain nombre pour les faire exister éternellement, et aurait-il rejeté éternellement les autres? Quelle chimère! Les premières se sont-elles trouvées là, dans l'espace, sans le savoir, sans que rien les y ait mises, sans s'y être mises elles-mêmes, et sans qu'il soit possible de dire pourquoi ni comment elles se sont trouvées là? Non l'existence est quelque chose de trop grand pour qu'on puisse l'avoir par hasard et sans aucune raison qui en rende possible la réalité.

Il y a une raison à tout, et si nous ne la connaissons pas toujours, cela vient uniquement de la faiblesse de notre intelligence : telle vérité est, parce qu'elle est engendrée par une autre qui lui sert de base; telle autre est par elle-même, parce qu'on conçoit qu'elle est nécessaire. Dans un triangle, *un des côtés est plus petit que la somme des deux autres*, *parce que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre*, et cette dernière vérité est, parce qu'il est impossible qu'elle ne soit pas. Les corps tombent à cause de l'attraction; et l'attraction a lieu, ou parce qu'elle est essentielle à la matière, ou parce qu'elle est produite par une

Digitized by Google

autre cause. En un mot CAUSE et NÉCESSITÉ, voilà les deux raisons, les deux seules raisons de tout ce qui est; NÉCESSITÉ ou CAUSE, voilà surtout la raison indispensable de l'existence d'un être quelconque.

Il est quelque chose d'invisible et de mystérieux qu'on appelle espace, et hors de quoi rien ne peut exister, parce qu'il est infini en grandeur. En effet, supposé que l'on s'avance avec la rapidité de la pensée, dans un sens déterminé quelconque, il est évident que l'on trouvera éternellement devant soi de l'espace. Car où il y aura de la matière ou non : s'il y a de la matière, il n'est pas une seule de ses molécules que l'espace ne contienne et ne pénètre; et s'il n'y a point de la matière, l'espace s'étend seul à l'infini. Cet être essentiellement immatériel, et qu'on ne peut concevoir qu'en faisant abstraction de toute matière, cet être, nécessairement infini, existe. Et si l'on me demande d'où vient qu'il existe, il me sera facile de répondre : il existe, parce qu'il ne peut se passer d'exister; il existe, parce qu'il est impossible de concevoir un instant sa non-existence; il est donc éternel, parce qu'il est nécessaire.

Digitized by Google

Mais la matière est-elle nécessaire comme l'espace? N'était-il pas possible qu'elle n'existât pas? C'était évidemment très-possible : car nous la concevons fort bien non-existante; d'autant plus facilement que nous savons qu'il y en a une infinité de molécules qui n'existent pas. Nous concevons que tous les points de l'espace, occupés par la matière, pourraient être vides, puisque, si la matière a besoin de l'espace pour exister, l'espace n'a pas besoin de la matière. Il pourrait exister seul, comme l'air sans les oiseaux et les insectes qui y voltigent, comme l'océan sans les légions de poissons qui y nagent. Et dès-lors ce nombre limité de parties matérielles, qui composent l'univers, pourraient ne pas exister. Si donc elles existent, on voit que la nécessité n'est pas la raison de leur existence, que le principe de cette existence n'est pas dans leur propre nature, qu'il est par conséquent hors d'elles, dans une cause assez puissante pour les faire passer de l'état de possibles à celui d'êtres réels. La matière ou *les corps ont donc commencé d'exister;* et il y avait l'éternité avant leur création.

Le savant dont nous avons parlé, et dont nous

Digitized by Google

respectons les talens, aurait donc dû voir que sa proposition répugne à l'essence des choses; mais pour achever de le confondre, je prendrai dans ses propres termes de quoi démontrer son erreur. Ce mot *toujours* qu'il emploie, me rappelle une idée de temps. Or qu'est-ce que le temps? — Étrange question! comme si tout le monde n'entendait pas assez ce que c'est que le temps! — Qu'on m'en explique donc la nature, si on la connaît. D'abord est-ce quelque chose de réel?

Nous vivons tous dans le temps, tous les mouvemens s'opèrent dans le temps, tous les corps existent dans le temps, rien de physique ne peut se faire ni exister sans le temps. Or il répugne de dire que ce qui n'est pas soit nécessaire à l'existence des êtres, et que nous vivions nécessairement dans quelque chose qui n'est rien. Le temps est donc une réalité. Mais encore une fois qu'est-il?

Il y en a qui prétendent que ce n'est autre chose que le mouvement; mais cette opinion est contraire au sens commun. En effet, c'est une idée universelle, commune aux savans et aux ignorans, et adoptée dans toutes les scien-

Digitized by Google

ces exactes, que les mouvemens s'opèrent dans le temps, et en plus ou moins de temps ; ce qui produit l'idée universelle de vitesse, laquelle vitesse est *le rapport de l'espace parcouru au temps employé à le parcourir*, ou en d'autres termes, *le rapport de la quantité de mouvement à la quantité de temps employé à l'exécuter*. Ainsi, il faut combiner l'idée de mouvement et l'idée de temps pour produire celle de vitesse; et celle-ci ne peut résulter d'une seule des deux premières, ce qui aurait lieu, si ces deux premières n'en faisaient qu'une. D'ailleurs supposons que, comme dans la musique il y a des silences, de même il y ait une suspension générale de tous les mouvemens de l'univers, sans en excepter un seul. Eh bien! rien ne se mouvant, le temps cessera-t-il de couler? N'est-il pas évident que l'interruption du mouvement peut durer plus ou moins de temps, pendant un temps équivalent à une minute, à une heure, à un jour, etc.? que le moment qui suit la cessation du mouvement est passé aussitôt qu'arrivé, que celui qui doit en précéder le retour est encore futur, que tous les momens intermédiaires sont distincts du pre-

Digitized by Google

mier et du dernier, et que ces deux-là sont aussi distincts entre eux? Il est donc certain que, si le mouvement ne peut avoir lieu sans le temps, le temps peut avoir lieu sans le mouvement.

On pourrait peut-être en donner encore la preuve suivante. Il paraît impossible que le temps s'écoule plus rapidement qu'il ne fait : car un instant ne persévère pas le moins du monde dans l'état de présent; mais à peine sorti de l'avenir, il est déjà tombé pour toujours dans le passé. Si le temps était le mouvement, il y aurait donc un mouvement si rapide, qu'il ne pourrait l'être davantage. Or un tel mouvement est impossible; car, quelque étendue d'espace que parcoure un mobile en un instant donné, on conçoit qu'il pourrait en parcourir une plus grande. Trouvez-moi un mobile qui aille dans l'instant donné d'une extrémité de l'espace à l'autre, et j'aurai l'idée du mouvement le plus rapide possible; mais comme l'espace n'a pas de limites et que ses extrémités ne sont nulle part, je puis écarter indéfiniment les deux bouts de la ligne que parcourra le mobile dans l'instant donné, et

Digitized by Google

par conséquent augmenter indéfiniment la rapidité de ce mobile. Tout mouvement peut donc devenir plus rapide, tandis qu'il est impossible que le temps le soit davantage. Donc, encore une fois, le temps n'est pas le mouvement.

Peut-on dire avec quelques philosophes qu'il soit formé par la succession de nos idées? Non, vu que nos idées, comme le mouvement, ont lieu dans le temps, durent chacune plus ou moins de temps, et pourraient être totalement interrompues sans que le temps cessât de couler.

Il est quelque chose, avons-nous dit. Mais est-ce quelque chose d'existant en soi? est-ce une substance particulière telle qu'un esprit ou un corps? Certainement l'idée que tout le monde a du temps, fera rejeter universellement une pareille opinion. Car le temps, étant un corps ou un esprit particulier, n'aurait lieu que dans ce corps ou dans cet esprit; tandis qu'il est commun à tout l'univers.

Peut-être voudra-t-on le confondre avec l'éternité de Dieu; mais pour détruire cette assertion, il suffit de dire que le temps se com-

Digitized by Google

pose d'une infinité de parties indivisibles, dont chacune se communique à tous les êtres de l'univers, tombe aussitôt dans le passé qui n'est plus et dans lequel elle n'est plus rien, et est remplacée par une autre sortant de l'avenir qui n'est pas encore et dans lequel elle n'était rien : ainsi le temps sort continuellement de l'avenir, c'est-à-dire du néant, passe par le présent, c'est-à-dire par l'existence, et se jette simultanément dans le passé, c'est-à-dire dans le néant. Il y a donc dans le temps anéantissement continuel et reproduction continuelle. C'est pourquoi il ne peut être dans l'essence de l'être nécessaire, dans laquelle on ne peut admettre aucune destruction ni aucune reproduction. Son temps, sa durée, qu'on nomme éternité, est une existence infinie où l'on ne peut rien ajouter ni retrancher, et qui renferme le présent, le passé et l'avenir, réunis et indivisibles, et formant ensemble un présent immuable et infini.

Le temps n'est donc ni l'éternité, ni le mouvement, ni la succession de nos idées, ni une substance particulière. Ce ne peut être que la durée des êtres qui composent le monde, c'est-

Digitized by Google

à-dire la continuation de leur existence, ou leur existence continuée. En effet le temps ne nous est connu que sous le rapport de durée, et cette durée est nécessairement la durée de quelque chose, et ce quelque chose ce sont nécessairement les êtres qui n'existent que par cette durée. D'un autre côté, on ne peut pas nier que l'existence des êtres physiques ne soit continuée à chaque instant : sans cela elle serait anéantie; et cette prolongation est quelque chose qui dure, c'est une véritable durée, et cette durée est un véritable temps, sans lequel aucun de ces êtres n'existerait, et dans lequel tous les mouvemens s'opèrent. Puisque l'existence de ces êtres est la même chose que le temps, il y a donc dans leur existence, comme dans le temps, anéantissement continuel et création continuelle. Or l'existence de ces êtres n'est autre chose que ces êtres existans : donc nous sommes forcés d'admettre que tous ces êtres s'anéantissent et sont recréés continuellement; de sorte que, si leur existence n'est jamais interrompue, c'est parce qu'il n'y a jamais d'intervalle entre leur annihilation et leur reproduction. L'existence de la matière dépend

Digitized by Google

donc d'une création, et qui dit création, dit commencement; elle n'a donc pas toujours existé. On ne peut pas affirmer non plus qu'elle existera toujours, puisqu'il suffirait, pour qu'elle cessât actuellement d'exister, que Dieu cessât de la reproduire.

Voilà les raisonnemens que j'ose opposer à l'assertion gratuite du physicien; s'il essaie de les combattre, il trouvera sans doute plus difficile de démontrer son opinion que de l'avancer sans preuves.

§ 2.

Il est temps que j'en vienne à examiner certains principes, admis en physique plutôt d'après l'expérience que d'après les lumières de la raison. Le premier dont je vais m'occuper, est celui-ci :

Si un corps reçoit une première impulsion et qu'il soit ensuite abandonné à lui-même, sans qu'aucune cause modifie son mouvement, il devra se mouvoir éternellement avec la même vitesse et dans la même direction : à cause de son inertie

Digitized by Google

qui le rend incapable de s'ôter ou de modifier le mouvement qu'il a reçu.

C'est, ce me semble, faute d'avoir réfléchi sur la nature du mouvement que tant de personnes ont admis ce principe, qui me paraît insoutenable. Qu'est-ce donc que le mouvement? ou en d'autres termes, que fait un point matériel quand il se meut? Il change de place. Que fait-on quand on lui imprime un mouvement? On le chasse de sa place primitive, et comme il n'est pas anéanti pour cela, il va nécessairement dans une autre place. Supposons qu'il se meuve suivant une ligne indéfinie; que fait-il autre chose dans toute la durée de son mouvement, que changer continuellement de place? Ainsi, puisque se mouvoir c'est changer de place, le mouvement peut se définir *un changement ou une suite de changemens de place.* Ce n'est donc pas une force qui s'attache au point matériel pour le pousser: cette force motrice agit dès le principe du mouvement; mais elle cesse aussitôt, et ne suit pas le point matériel, d'après le supposé de la question. Dans la réalité, le mouvement ou changement de place est-il distinct de la molécule chan-

Digitized by Google

geant de place? On m'a soutenu que oui. Eh bien! qu'est-il donc? C'est l'action passive ou l'état de la molécule transportée d'une place dans une autre. Mais cet état est-il quelque chose de réel, si on ne le confond avec la molécule? Non, ce n'est qu'une abstraction verbale, une chimère, un néant. L'existence d'un être c'est, dans sa réalité, cet être existant; la modification d'un être, c'est cet être modifié; le changement de place d'une molécule, c'est cette molécule changeant de place.

Le mouvement étant ainsi bien compris, il n'est pas difficile de voir la fausseté du principe que nous examinons. En effet, il se réduit à ceci : *un point matériel, chassé de sa place par une force motrice, est par là même chassé d'avance de toutes les places où il se transportera successivement; parce qu'il a une fois changé de place, il doit toujours changer de place.* Et moi je dis que toutes les places sont indifférentes à ce point matériel; que, chassé de l'une et arrivé dans une autre, il doit naturellement y rester, tant qu'il n'en sera pas chassé de nouveau, parce qu'étant inerte, il n'a pas en lui-même le principe d'action qu'il faudrait pour quitter

Digitized by Google

cette nouvelle place, et se transporter dans une troisième. Car pourquoi a-t-il quitté sa première place? parce qu'il en a été chassé. Pourquoi quitterait-il la seconde? parce qu'il en serait encore chassé. Mais pour l'en chasser il faut une force; et cette force, il ne l'a pas lui-même; et la force extérieure qui l'a poussé d'abord, n'agit plus sur lui, et ne peut le chasser de cette seconde place.

Ne dites pas qu'il la quitte en vertu de la première impulsion qu'il a reçue : ce sont des paroles vides de sens. Car la première impulsion n'est autre chose que la force de l'agent extérieur qui a chassé le point matériel de sa première place; et, comme je l'ai dit, cette force ne le chasse plus de la seconde place, puisqu'elle a cessé d'agir. De sorte que, si la molécule continuait à se mouvoir, ce serait là un effet sans cause. Ce serait un effet, puisque le changement de place n'étant pas essentiel à la matière, ne peut s'effectuer de lui-même, et demande par conséquent une cause; mais cet effet serait sans cause, puisque la cause du mouvement n'est ni dans la molécule qui est inerte, ni hors de la mo-

Digitized by Google

lécule, vu que la force motrice n'agit plus, et ne peut par conséquent produire d'effet.

Que si l'on me dit qu'il y a des effets qui persévèrent lors même que la cause a cessé d'agir, je l'accorderai dans un sens, savoir, si la continuation de l'effet ne demande pas la continuation de la cause. Par exemple, un sculpteur fait une statue : les formes de la statue sont l'effet de son travail, et durent pourtant au-delà de son travail, parce qu'il est bien évident qu'un nouveau travail, bien loin de les conserver, les détruirait. Je transporte un objet d'une place dans une autre : sa nouvelle position est l'effet de mon action, et il est bien clair qu'elle doit durer plus que la cause, puisque, bien loin d'en demander la continuation pour se maintenir, elle demande, au contraire, que cette cause n'agisse plus sur l'objet. Mais, si la continuation de l'effet demande celle de la cause, alors je soutiens que l'effet doit cesser, dès que la cause cesse d'agir. Ainsi l'action passive d'un corps qui, chassé de sa place, va dans une autre, est l'effet de la force qui l'a poussé ; et cet effet ne peut continuer, c'est-à-dire que ce corps ne peut quitter sa seconde

Digitized by Google

place pour passer dans une troisième, qu'autant que la cause continue d'agir, qu'autant que la force motrice le chasse de sa nouvelle place.

Or, l'en chasse-t-elle? Non, puisqu'elle n'agit plus. Lui a-t-elle communiqué quelque chose qui l'en chasse? Oui, va-t-on me dire; elle lui a donné *le mouvement* : c'est-à-dire, ne l'oubliez pas, *un changement de place*, c'est-à-dire qu'elle l'a chassé de sa place primitive; et ce premier déplacement ne peut pas plus en causer un second, qu'un premier pas que je fais ne peut entraîner un second pas, que la ligne que j'écris ne peut nécessiter la ligne suivante. La force motrice a-t-elle changé l'inertie en activité, de sorte que le corps se pousse maintenant lui-même? Mais on conçoit que le fait de l'impulsion n'a pas la vertu de changer la nature d'un être. A-t-elle mis derrière lui un agent qui le pousse toujours en avant plutôt qu'à droite ou à gauche? S'est-il détaché d'elle quelque chose qui se fasse, pour ainsi dire, son ministre en agissant toujours sur le corps? Suppositions ridicules! véritables niaiseries!

Digitized by Google

On objecte qu'un corps inerte ne peut détruire le mouvement acquis, et ne peut par conséquent s'arrêter. Mais pour réduire cette difficulté à sa juste valeur, substituez la définition du mouvement, et vous aurez : *un corps ne peut détruire son changement de place acquis, ou causé par une force extérieure.* C'est bien certain qu'il ne peut pas détruire son changement de place, c'est-à-dire faire qu'il n'ait pas changé de place, ou revenir à sa place primitive ; comme il ne peut pas non plus se procurer un nouveau changement de place, c'est-à-dire quitter de lui-même la place où il a été poussé.

— Mais s'arrêter, c'est agir; or, un corps ne peut pas agir ; donc il ne peut pas s'arrêter.

— Se mouvoir, c'est agir, continuer à se mouvoir, c'est agir; mais ne plus se mouvoir, rester en repos, ce n'est pas agir : or s'arrêter, c'est ne plus se mouvoir, c'est rester en repos à la place où l'on est parvenu.

— Et comment se fait-il que le corps chassé de sa place, reste dans celle où il parvient passivement ?

— Cela se fait tout naturellement : il y reste, parce qu'il ne peut aller plus loin.

Digitized by Google

— Pourquoi donc?

— Je l'ai dit cent fois, parce qu'il ne peut se pousser lui-même, et que rien ne le pousse plus.

— Tout se fait pourtant dans la nature, comme si le principe des physiciens était vrai. Et quand on s'appuie sur l'expérience journalière et sur celle de tous les siècles, on ne risque pas de se tromper. Vous au contraire, vous avez tous les faits contre vous : preuve que votre paradoxe est une erreur.

— Vous raisonnez comme celui qui aurait dit à Galilée, lorsqu'il avançait que le mouvement diurne des astres autour de la terre n'est qu'apparent: « Votre système est absurde: car nous voyons les astres tourner autour de la terre, et celle-ci toujours immobile. — Votre raisonnement, aurait répliqué Galilée, ne prouve rien contre moi: je ne vous conteste pas que les astres ne paraissent tourner autour de la terre; mais j'explique ce fait, et je fais voir qu'il n'est qu'apparent. Démontrez-moi le contraire. » Moi non plus, je ne conteste pas les faits que j'ai tous les jours devant les yeux; mais je démontre que la manière dont

Digitized by Google

les physiciens les expliquent, répugne à la saine raison. Et je ramène ainsi l'idée de Dieu dans cette partie de la physique.

— Mais vous donnez bien du travail à la divinité.

— Cette difficulté serait sérieuse, s'il s'agissait d'un homme ou d'un être qui lui fût comparable; mais quand il s'agit de Dieu, c'est une pure niaiserie. Dieu est intimement présent à tout; il pénètre de sa substance immatérielle jusqu'aux dernières subdivisions de la matière. Le nombre de tous les êtres, celui de toutes les molécules qui composent l'univers, leur position, leur état, sont continuellement présens à son intelligence et dans son intelligence, qui est une véritable immensité. Étant donc tout-puissant, il peut faire une infinité de choses à la fois, conduire tous les mouvemens de l'univers, présider à la naissance, à l'accroissement et à la mort de tous les animaux et de tous les végétaux, sans le moindre embarras, avec la même facilité qu'il a créé tous les êtres, et qu'il opèrerait un effet unique.

Je sais qu'on n'explique l'ordre de l'univers

Digitized by Google

par des *lois générales*, *des lois mathématiques*, que Dieu aurait établies pour s'épargner une si grande multitude d'occupations. Mais ces *lois générales* où sont-elles écrites? les corps, soit bruts, soit organisés, peuvent-ils les connaître et les suivre par eux-mêmes? Il est clair que non. Ces lois ne peuvent donc être que la volonté constante de Dieu, qui agit sur les corps, sans qu'ils le sachent, et qui en fait ce qu'elle veut. Après avoir établi, dans le principe tout ce qui constitue l'ordre de l'univers, Dieu, ne pouvant s'empêcher de connaître cet ordre, doit aussi vouloir quelque chose par rapport à cet ordre ; ou sa conservation ou sa destruction. Mais s'il en voulait la destruction actuelle, il serait déjà détruit, tandis qu'il persévère. Donc il en veut la continuation, et c'est par l'effet de cette volonté que l'ordre de l'univers continue. C'est ainsi que j'entends les lois générales de la nature.

On me dit que tous les faits sont pour le système que je combats. Et moi je prétends et je démontre qu'un grand nombre y sont opposés. En effet, on ne peut pas me contester qu'il n'y ait des mouvemens bien plus lents

Digitized by Google

que d'autres : de là naît l'idée de vitesse. Eh bien ! je suppose que deux corps A, B, se meuvent le long d'une ligne CD : A se meut avec une vitesse dix fois plus grande que celle de B. Il est certain que ces deux corps passent successivement par tous les points de la ligne CD ; et que B, se mouvant dix fois plus lentement que A, reste dix fois plus de temps sur chacun de ces points. Donc, si A reste pendant un instant indivisible sur chacun des points de la ligne CD, B y séjourne pendant dix instans indivisibles. Puisque B s'arrête dix instans sur un point, d'où vient qu'après ces dix instans de repos, il continue à s'avancer ? S'étant arrêté de lui-même, qu'est-ce qui le fait sortir de l'état de repos ? Ce n'est pas la force qui a agi sur lui, puisqu'elle n'agit plus, et que l'impulsion qu'il en a reçue, s'est anéantie pendant les dix instans de repos ; ce n'est pas non plus B qui se tire lui-même de l'état de repos, quisqu'il n'a pas en lui-même le principe d'action. C'est donc la volonté divine, présente partout, qui continue à le faire mouvoir.

Il reste donc prouvé contre les physiciens,

Digitized by Google

qu'*un corps recevant une première impulsion, ne peut se mouvoir éternellement en vertu de cette première impulsion*, mais qu'il doit s'arrêter aussitôt que la force motrice a cessé d'agir sur lui. En dernier résultat, l'action actuelle de la divinité est nécessaire pour expliquer les mouvemens des corps célestes, et en général tous ceux d'où la physique a déduit le principe que je viens de réfuter.

§. 3.

Maintenant nous allons examiner cet autre principe, que *les corps s'attirent les uns les autres en raison directe des masses et en raison inverse du quarré des distances.* Quelques physiciens, tels que M. Reynaud, se contentent de dire que tout se passe dans la nature comme s'il y avait attraction entre les corps. Mais combien d'autres, dans ce siècle matériel, attribuent ce phénomène à la nature de la matière, et ne veulent voir nulle part les traces de la divinité! C'est pour ces derniers, aussi bien que pour nous-mêmes, que nous allons entrer dans l'examen d'une question non moins

Digitized by Google

ardue qu'intéressante, et qui ne nous paraît pas absolument inaccessible à la raison. Et d'abord nous nous occuperons de l'attraction moléculaire, qui lie entre elles les molécules d'un corps, et de laquelle dépendent la ténacité, la dureté, la mollesse et la fluidité.

Supposons une ligne composée d'une suite de molécules ou points matériels. D'où peut provenir l'adhérence entre deux molécules consécutives, laquelle requière une plus grande force pour en mouvoir une, que si elles étaient séparées? Serait-ce de parties saillantes, rentrantes, crochues qu'il y aurait dans les deux molécules, et qui s'emboîteraient l'une dans l'autre ou s'accrocheraient l'une à l'autre? Mais les deux molécules ne peuvent avoir ces formes : autrement ce ne seraient plus des molécules, mais des composés de molécules. D'ailleurs, puisque l'expérience prouve que de petits corps, et par conséquent les molécules de ces corps, s'attirent à une petite distance, nous devons admettre que la même force qui les rapproche, les rend adhérentes les unes aux autres; or cette force ne peut dépendre de la forme des molécules. Auraient-elles donc en

Digitized by Google

elles-mêmes la vertu de s'attirer mutuellement, ou plutôt, puisqu'elles se touchent, chacune agirait-elle sur l'autre par une force qui tendît à la retenir près de soi? Mais comme l'une est en dehors de l'autre et occupe une place distincte de celle de l'autre, comme elle n'a ni bras ni mains pour saisir l'autre et la retenir, comme elle est inerte ou incapable d'action, et que toute force proprement dite suppose une action, on ne peut lui concevoir d'autre force que celle de garder sa place et d'en repousser l'autre molécule en vertu de son impénétrabilité. Supposons-lui même une action : elle ne peut agir là où elle n'est pas, savoir dans l'autre molécule; et son action, qui n'est autre chose que sa propre modification, ne peut pas non plus sortir d'elle et passer dans l'autre molécule, ce qui pourtant serait nécessaire pour qu'elle produisît un effet sur cette molécule. Dirons-nous enfin que les deux molécules tendent l'une vers l'autre et s'attachent l'une à l'autre en vertu d'une *affinité chimique*? Mais cette *affinité chimique* des modernes n'est-elle pas aussi insignifiante que *l'horreur du vide* des anciens, à moins qu'elle ne signifie une syn-

pathie réciproque? Or cette sympathie suppose une volonté, et toute volonté suppose une intelligence. Il y aurait donc dans le monde autant d'intelligences et de volontés que de molécules matérielles, l'intelligence et la volonté auraient des couleurs, seraient impénétrables, susceptibles d'être touchées et de recevoir différentes impulsions; ou bien elles seraient distinctes de ces molécules, et auraient été logées dans chacune d'elles, uniquement pour les attacher l'une à l'autre ou pour les pousser l'une vers l'autre. Dans le premier cas, toutes nos idées d'intelligence et de volonté sont confondues; la matière n'est plus inerte, ayant en elle-même un principe d'action, et l'on ne voit pas pourquoi elle donne une infinité de signes d'inertie, ni pourquoi ces intelligences-molécules resteraient éternellement, sans donner signe de vie, appliquées à d'autres intelligences-molécules. Dans le second cas, ces petites intelligences, casées dans des molécules, ne s'y seraient pas mises elles-mêmes, mais elles auraient été créées : car l'immensité seule est incréée, parce qu'elle est seule nécessaire. Sans doute elles produiraient les phénomènes de l'attrac-

Digitized by Google

tion moléculaire, en obéissant, soit librement, soit nécessairement, aux ordres du créateur; et il serait toujours vrai de dire que ces phénomènes n'ont pas pour cause la matière. Mais à quoi bon nous arrêter à une hypothèse ridicule pour tout le monde au simple énoncé?

Je résume. Dans une ligne formée de points matériels, deux molécules consécutives ne peuvent s'attacher l'une à l'autre en vertu de leurs formes; elles ne peuvent s'attirer l'une l'autre, parce qu'elles ne peuvent agir l'une sur l'autre; elles ne peuvent enfin tendre l'une vers l'autre par une affinité chimique ou par une mutuelle sympathie. Dans cette ligne matérielle, il ne peut donc y avoir d'attraction moléculaire provenant de la matière; et comme tous les corps ne sont composés que de lignes matérielles souvent interrompues par les pores, il s'ensuit que l'attraction moléculaire, qui lie les parties de ces corps, n'a pas son principe dans leur nature. Ainsi la ténacité, la dureté, la mollesse, la viscosité, la fluidité des corps, sont des lois de convenance, indépendantes de la matière, et que l'ordonnateur suprême a établies et main-

Digitized by Google

tient continuellement pour la perfection du monde physique.

Si deux molécules de matière sont séparées l'une de l'autre, il est évident que l'une ne peut agir sur l'autre immédiatement par elle-même ; car elle ne peut agir que là où elle est, et elle ne saurait envoyer son action là où elle n'est pas. Elle ne peut donc agir sur l'autre molécule que par un agent intermédiaire, matériel ou immatériel. Or un agent matériel répugne ; car les deux molécules sont supposées seules, sans autre agent qu'elles-mêmes ; et s'il y avait autour d'elles d'autre matière, elle serait, comme elles, inerte, incapable de mouvement, incapable par conséquent d'aller chercher une des deux molécules pour la rapprocher de l'autre. Et un agent immatériel que serait-il, si ce n'est une volonté qui aurait la force d'agir sur la matière et de lui commander, comme la mienne commande aux membres de mon corps? et que serait cette volonté, présente dans tout l'univers, si ce n'est, comme je le suppose, la volonté divine? Car il faut qu'elle soit distincte de la molécule attirante pour aller chercher la molécule attirée. Il ne reste qu'une supposition

Digitized by Google

à faire, savoir qu'elles tendent l'une vers l'autre par une volonté qui leur est propre. Mais cette supposition répugne à la loi d'après laquelle l'intensité de l'attraction est en raison inverse du quarré des distances. Car, puisque, à une grande distance l'un de l'autre, deux corps tendent à se rapprocher, si c'est par leur volonté, il faut que chacun connaisse celui vers lequel il tend et que, par sympathie, il veuille s'en rapprocher. Mais alors on ne voit pas comment la distance diminuerait progressivement cette sympathie : plus les deux corps seraient éloignés l'un de l'autre, plus ils devraient souffrir de leur séparation, et plus ils devraient tendre fortement à se rejoindre. Et par conséquent, dans cette supposition, il semble que l'attraction devrait être en raison directe plutôt qu'en raison inverse du quarré des distances. D'ailleurs, moi qui ai une volonté, je sens bien que ce n'est pas par ma volonté que je suis attiré vers la terre, mais par une force qui lui est souvent contraire. Si j'avais pu vaincre cette force qui m'est étrangère, combien de fois serais-je allé voyager dans les espaces, voir la lune, les planètes, les étoiles, et suivre

Digitized by Google

dans leurs courses indéfinies les comètes vagabondes. Les élémens de l'air ne se portent pas non plus vers la terre par leur volonté : car, si cela était, il y a long-temps qu'il n'y en aurait plus qu'à la surface de la terre, où ils se seraient tous entassés, de manière à former une couche au moins aussi dense que l'eau.

Il reste démontré que deux molécules séparées ne peuvent s'attirer, ni tendre l'une vers l'autre; par les mêmes raisons, il en sera de même de trois, de quatre, et d'un nombre quelconque. Il en sera de même de deux corps, soit grands, soit petits : séparés, ils ne pourront agir l'un sur l'autre, ni par conséquent s'attirer, et il répugne qu'ils tendent l'un vers l'autre par eux-mêmes.

La cause du phénomène qu'on appelle improprement *attraction* n'est donc pas dans la matière, mais dans une volonté présente à toutes ses molécules, et qui, pour maintenir l'harmonie de l'univers, retient les corps terrestres autour de la terre, les corps lunaires autour de la lune, la lune à une distance convenable de la terre, et tous les astres du

Digitized by Google

système planétaire à la distance du soleil qu'elle leur a fixée dans le principe.

§ 4.

L'air est un des corps soumis à l'attraction, et en même temps il est élastique, cherchant à s'étendre dans tous les sens. Ainsi je fais le vide dans un vase, que je fais communiquer, par un orifice pratiqué au-dessous, avec un autre vase plein d'air et sans communication avec l'air extérieur; en vertu de son élasticité, l'air du vase inférieur passe en partie dans le supérieur, et se met en équilibre dans les deux vases. Cependant toutes les molécules de cet air sont poussées de haut en bas par la force d'attraction; comment se fait-il donc qu'il y en ait une partie qui s'élèvent dans le vase où j'ai fait le vide? Sont-elles poussées par d'autres molécules d'air, ou bien par le calorique qu'on a dit être la cause de l'élasticité des gaz? Mais chaque molécule d'air a dans le vase inférieur une place qui doit lui suffire, puisqu'il est impossible qu'elle en occupe deux. Si le calorique est matériel, ses molécules sont

Digitized by Google

absolument dans le même cas que celles de l'air : les unes et les autres étant inertes, puisqu'elles n'ont pas de volonté, principe unique d'action, elles ne peuvent par elles-mêmes quitter leur place, prendre celle qu'occupent d'autres molécules et les déterminer à monter. Il faudrait donc, pour produire cet effet, qu'il s'introduisît dans le vase inférieur une nouvelle quantité d'air ou de calorique; ce qui n'est pas, car je suppose ce vase sans communication soit avec une source de calorique, soit avec l'air extérieur. Il n'y a donc pas de raison, prise dans la nature de la matière, qui rende possible l'élasticité de l'air de bas en haut; c'est donc une force immatérielle qui produit ce phénomène; et cette force est sans doute la même qui a créé l'univers et qui le conserve par une création continuelle; la même qui maintient par son action invisible tous les mouvemens célestes et tous ceux qui persévèrent après une première impulsion; la même enfin qui produit les phénomènes de l'attraction moléculaire et de la gravitation universelle,

Digitized by Google

§ 5.

Pour prévenir, en finissant, quelques difficultés fondées sur le ridicule, il suffit de dire en deux mots que tout a été créé de Dieu, sans que sa perfection ait pu en être altérée, que tout est dans Dieu et que Dieu est dans tout, enfin que rien dans la matière n'est sale, dégoûtant et ignoble que relativement à nous. Mais au lieu de s'amuser de puériles difficultés, ne devrait-on pas être saisi d'un profond sentiment de religion, en songeant qu'on est investi de tous côtés par la Divinité, qu'on ne peut faire un pas sans trouver les traces de cet être invisible qui, nous cachant pour un temps sa substance adorable, se révèle à nous par son action et par ses bienfaits? Quels devraient être surtout nos sentimens, si nous reconnaissions, pour ainsi dire, le travail de Dieu, dans ce travail admirable et général de la nature qui prend le nom de végétation et de génération! Mais je suis forcé d'ajourner cette intéressante question et de borner là mes réflexions sur la matière.

Digitized by Google

SIMPLICITE

DES PREMIERS PRINCIPES DES CORPS.

I. La matière est décomposable en des parties de plus en plus petites, et elle doit être divisible jusqu'à ce que ces parties ne puissent pas devenir plus petites, ce qui exige qu'elles le soient infiniment.

Ou rien ne constitue la matière, ou ce sont ces parties infiniment petites et par là même indivisibles : car, tant qu'on n'a que des composés, on a quelque chose qui est constitué, mais rien qui constitue; on ne trouvera donc de véritables principes constitutifs d'un composé que dans des unités ou des monades composantes. Ou rien n'existe dans la matière, ou elle a quelque chose qui existe en soi, d'une existence particulière; et ce quel-

Digitized by Google

que chose doit être indivisible. Car un composé n'existe pas en lui-même : il n'est que la réunion de toutes ses parties ; et une réunion, un assemblage, une collection, un peuple, une espèce, un genre, ne sont pas des réalités, mais les noms collectifs de plusieurs réalités particulières. Chaque partie du composé existe à part et indépendamment des autres parties, son existence n'est celle d'aucune autre, ne s'étend à aucune autre et ne vient d'aucune autre : je ne vois donc aucune existence générale qui puisse constituer celle du composé. Supposons-le formé de vingt parties : quand on dira qu'il existe, ce ne sera qu'une expression abrégée pour ne pas dire en vingt propositions : la première partie existe, la deuxième partie existe,.... la vingtième partie existe. D'ailleurs si le tout ou le composé existait réellement, il faudrait dire que l'homme peut créer des êtres et les anéantir. En effet, il peut en réunissant des parties, former des touts à volonté, et les anéantir de même en séparant leurs parties. Cependant tout le monde s'accorde à dire que l'homme ne crée et n'anéantit aucun être ; parce que ce qui existe réellement dans un

Digitized by Google

tout qu'il forme, existait avant de porter le nom de tout, et existe encore après que le tout est détruit.

Un composé n'existe donc pas; et, si les parties qui le composent sont elles-mêmes des composés, elles n'existent pas non plus; et si l'on va ainsi jusqu'à l'infini de composés en composés, sans jamais arriver à des unités composantes, il sera impossible de trouver une existence réelle dans la matière. Il faut donc que les unités composantes soient simples, ou en d'autres termes, que le divisible résulte de l'indivisible. Ainsi il n'y a de réel dans les corps que des points matériels infiniment petits.

II. La simplicité des élémens constitutifs des corps peut encore se déduire de la notion de l'espace qui les contient et qui les pénètre. Pour cela je démontre d'abord que le point indivisible compose, d'après notre manière de concevoir, toute l'étendue ou l'espace. En effet, supposons une sphère d'espace répondant au soleil; cette sphère existe, et voici dans quel sens. L'espace ou l'étendue infinie existe; et mon esprit, ne pouvant l'embrasser tout entier, ne le considère qu'en partie, par exemple,

Digitized by Google

dans une sphère telle que le volume du soleil ; et comme le reste de l'espace existe, de même la partie que je considère existe. Quand je dis *partie*, je ne prétends pas que l'espace, de sa nature immatériel, soit réellement divisible comme la matière : rien ne peut en être détaché, rien ne peut y être ajouté, rien ne peut en être déplacé. Ainsi la sphère d'espace qui répond au soleil, en un instant donné, est nécessairement là où elle est, et l'on ne peut la supposer déplacée, qu'en la supposant distincte de l'espace dans lequel elle se trouve ; et alors elle occupe un espace qui est une sphère, laquelle existera toujours au même endroit, lors même que celle-là aura été déplacée. L'espace est donc réellement immuable et indivisible ; mais il est nécessairement divisible dans ce sens, que notre esprit ne peut le considérer que partiellement et n'embrasse jamais toute son immensité.

La sphère dont nous parlons a un centre, et l'on ne peut concevoir ce centre que comme un point indivisible. Car la propriété qu'il a d'être commun à tous les rayons de la sphère, emporte avec elle l'idée d'unité. Si vous le con-

Digitized by Google

cevez divisible, vous n'avez pas encore trouvé le centre, le centre est plus intérieur, pénétrez donc plus avant, et vous le trouverez. S'il vous apparaît comme une sphère extrêmement petite, qui a un dedans et un dehors et qui est par conséquent divisible, dites-vous à vous-même : le dedans, de cette petite sphère a un parfait milieu qui est également éloigné de tous les points extérieurs ; ce parfait milieu est nécessairement tout entier dedans et n'a rien de lui-même dehors : autrement ce ne serait pas le milieu, et il répugnerait qu'il fût dans tout lui-même également distant de tous les points de la surface extérieure. Dire que ce centre ou ce point indivisible n'existe pas, c'est nier, contre toute évidence, l'existence de l'espace ou de l'immensité. Car il n'y a pas un seul point dans l'espace, qu'on ne puisse regarder comme le centre d'une sphère et par conséquent comme indivisible. L'immensité se compose donc, suivant notre manière de concevoir, d'une infinité de points indivisibles, dont deux, contigus l'un à l'autre, forment une grandeur double de celle de chacun en particulier ; plusieurs formeront une ligne

Digitized by Google

géométrique, une surface, un volume, qui sont autant de parties de l'espace.

Or la matière occupant l'espace, occupe un grand nombre de ses points, répond à ces points; et certainement toute partie de matière qui répond à un point d'espace indivisible, est un point matériel indivisible. On est donc forcé d'admettre que la matière est un composé d'unités simples.

On pourrait prouver plus directement la même propriété en appliquant à une sphère matérielle les raisonnemens que nous avons faits sur le volume du soleil. On concevrait d'abord la nécessité d'un centre indivisible, et comme ce centre pourrait se déplacer par la pensée et se transporter successivement sur toutes les parties de la matière, on comprendrait qu'une étendue corporelle est toute composée de points indivisibles.

III. Un corps ne peut être divisé qu'autant qu'il a des parties; par conséquent, s'il est divisible jusqu'à l'infini, il faut qu'il ait des parties jusqu'à l'infini, ce qui fait nécessairement un nombre infini de parties. Il suit de là que dans un grain de sable il y a autant de

Digitized by Google

parties que dans tout le globe de la terre : car dans l'un et dans l'autre il n'y a ni plus ni moins qu'une infinité d'infinités de parties. Il y en a d'abord un nombre infini dans le grain de sable, sans quoi il serait impossible de le diviser jusqu'à l'infini, on pourrait déterminer et mettre en évidence le nombre limité de ses parties, et dès-lors les unités indivisibles paraîtraient. Je suppose donc ce nombre infini, c'est-à-dire, un nombre égal à celui de tous les points de l'immensité; mais si je m'arrêtais à cette supposition, le système de mes adversaires croulerait, puisqu'il y aurait dans ce nombre infini des unités matérielles, je dis des unités proprement dites, et non pas des composés. Je dois donc supposer, dans chacune de ces parties, dont le nombre est déjà infini, un autre nombre de parties non moins infini, puisque chacune de ces parties est divisible jusqu'à l'infini. Pour la même raison, dans chacune des parties de cette deuxième infinité, il y a une troisième infinité, et ainsi de suite jusqu'à l'infini : voilà donc une progression infinie dont le premier terme est l'infini et dont la raison est l'infini.

Digitized by Google

Je divise le globe terrestre en un nombre de parties aussi petites que celles qui ont formé la première infinité dans le grain de sable; ce nombre de parties ne peut pas être plus qu'infini. Ainsi cette 1re infinité n'est pas plus grande que la 1re infinité du grain de sable; la 2e infinité sera donc égale de part et d'autre, ainsi que la 3e et ainsi de suite.

Il résulte de là que la partie est aussi grande que le tout. Il suit encore qu'un grain de sable est aussi grand et même plus grand que toute l'immensité. Car on conçoit dans l'immensité un nombre infini de points indivisibles, comme mes adversaires conçoivent dans le grain de sable un nombre infini de parties. Faites occuper à chacune de ces parties un point de l'espace, car elle ne peut en occuper moins, et vous remplirez l'espace tout entier, puisqu'un nombre infini de parties doit répondre parfaitement à un nombre infini de points. Le grain de sable est donc aussi grand que toute l'immensité. On peut même dire qu'il est infiniment plus grand : car chacune de ses parties renferme une infinité d'infinités de parties. Le grain de sable pourrait donc

Digitized by Google

remplir, non-seulement l'immensité, mais une infinité d'immensités : ce qui est une infinité d'infinités de fois absurde et ridicule.

Mais si toutes ces réflexions étaient plutôt des difficultés que des preuves, voici du moins qui me paraîtrait décisif. Quelque divisible que soit la matière, ses divisions et subdivisions ne sont à effectuer que pour nous : dans la réalité, elles sont toutes effectuées, c'est-à-dire que tout ce qui est susceptible de distinction ou de division, est en effet distingué, divisé, et que rien de distinct ou de non-identique n'est confondu, (qu'on comprenne bien cette incontestable vérité). Par conséquent si la matière est divisible pour nous jusqu'à l'infini, en elle-même elle est réellement divisée ou distinguée jusqu'à l'infini. Or si tout en elle est déjà réellement divisé, toute autre division ultérieure serait impossible, et dès-lors il est absurde qu'elle soit toujours divisible. Il faut nécessairement que, tout étant distinct en elle, chaque réalité distincte ne puisse absolument être distinguée d'elle-même; or elle ne peut être susceptible de division sans l'être de distinction.

Digitized by Google

IV. Voici une nouvelle preuve tirée, comme la précédente, de l'absurdité du principe de mes adversaires.

Soient deux mobiles, M, N, *se mouvant uniformément le long de la ligne* AB, A C B, ... *et se dirigeant de* A *vers* B : *la vitesse de* M *est deux fois plus grande que celle de* N; *mais* N, *au moment du départ de* M, *a l'avance de* AC *qui est la moitié de* AB. *A quel point de* AB, M *doit-il atteindre* N?

La vérité est que M atteindra N en B. Car du temps que N parcourra CB, M parcourra deux fois CB, c'est-à-dire AC+CB=AB. Les deux mobiles doivent donc arriver au point B au même instant; cela est incontestable.

Il est pourtant facile de prouver qu'ils ne se rencontreront jamais : pour cela, il suffit de supposer que toute quantité, telle que la ligne AB, qui peut correspondre à une égale longueur matérielle, est divisible jusqu'à l'infini. En effet du temps que M parcourt AC, N parcourt $\frac{1}{2}$ CB; du temps que M parcourt $\frac{1}{2}$ CB, N prend l'avance de $\frac{1}{4}$ CB; M parcourt ce quart, tandis que N fait un hui-

Digitized by Google

tième; M fait ce huitième, tandis que N fait un seizième, et ainsi de suite. N a donc une avance de plus en plus petite, mais qui ne sera jamais nulle, vu que sa première avance est divisible en des fractions de plus en plus petites jusqu'à l'infini. Il est donc impossible, non seulement que M dépasse N en supposant AB prolongé, mais même qu'il l'atteigne.

Que dire d'un principe qui conduit nécessairement à une conséquence aussi absurde, si non qu'il est lui-même nécessairement absurde? Dans le système des points indivisibles, soit matériels soit immatériels, le problème proposé s'explique tout naturellement, sans aucune contradiction. Je suppose la ligne AB extrêmement petite et composée seulement de 100 points indivisibles. N a l'avance de 50 points; mais dès le moment de son départ, M parcourt constamment deux points durant le temps que N en parcourt un; et par conséquent l'avance de celui-ci diminue constamment d'un point : de sorte que, pendant les 50 momens que N emploiera à parcourir les 50 points suivants de la ligne AB, son avance diminuera successivement de 1, de 2, de 3,

Digitized by Google

de 4, etc., de 50 points, et alors elle se réduit à *zéro*.

Mais considérons un peu le moment où N se trouve sur le 99e point. Alors M se trouve sur le 98e, et l'avance du premier n'est que d'un point. D'après mes adversaires, ce point est divisible jusqu'à l'infini; et l'avance de N, représentée par ce point, décroît jusqu'à l'infini sans pouvoir jamais se réduire à *zéro* : ce qui rend impossible la rencontre des deux mobiles. Dans mon système, au contraire, la même avance est indivisible, et elle ne peut diminuer encore sans se réduire à *zéro* et sans que les deux mobiles se rencontrent. Et en effet, cette rencontre a lieu, ce qui prouve évidemment qu'elle est possible, conformément à mon système et contrairement à celui que je combats.

— Mais du temps que M parcourt 50 points, va-t-on me dire, N en parcourt 25, et du temps que M parcourra ces 25 points, N en parcourra la moitié, c'est-à-dire, 12 ½ : ce qui suppose évidemment des demies ou des parties dans les points.

— Ne prenons pas 25 points à la fois; car

Digitized by Google

l'un et l'autre mobile ne les parcourent que successivement. Ainsi pour ne pas éluder la difficulté et pour l'apprécier plus facilement, prenons un seul point. Voici quelle est alors l'objection : du temps que M parcourt un point, N parcourt la moitié d'un point. C'est faux.

— Que parcourt-il donc ?

— Un point ou rien du tout.

— Mais s'il parcourt un point pendant que M en parcourt un, sa vitesse est la même que celle de M, ce qui est contre l'hypothèse ; et s'il ne parcourt rien du tout, pendant que M parcourt un 1er point, un 2me point, un 3me point, etc., il est donc immobile, ce qui est encore contre l'hypothèse : donc il doit parcourir la moitié d'un point.

— Parcourir un point indivisible n'est pas aller d'une extrémité du point à l'autre, puisque ce qui est indivisible n'a pas différentes extrémités. Mais le point mobile a parcouru le point immobile, lorsque, quittant ce point, il va sur un autre. Dire qu'il le parcourt en un instant, en deux instans, c'est dire qu'il y reste un ou deux instans ; ainsi, dans notre problème, si M parcourt en un instant chacun des

Digitized by Google

100 points de AB, il reste un seul instant sur chaque point, et il le quitte aussitôt, c'est-à-dire que dans l'instant suivant il se trouve sur le point suivant; et N se mouvant 2 fois plus lentement, reste 2 instans sur chaque point. Figurons-nous donc l'instant où M et N arrivent chacun sur un point : M quitte aussitôt le sien; et s'il en était de même de N, il parcourrait comme M deux points en deux instans consécutifs, et leurs vitesses seraient égales. Mais N reste en repos sur son point, tandis que M en parcourt un autre; il en parcourt un 2me, tandis que M en parcourt un 3me, et il reste en repos sur ce 2me point, tandis que M en parcourt un 4me, et ainsi de suite. On voit donc que, dans le temps que M parcourt un point, N peut être en repos ou en mouvement : dans le premier cas il ne parcourt rien du tout, et dans le second, il parcourt ou quitte autant d'espace que M, c'est-à-dire, ni plus ni moins qu'un point indivisible. Ces repos et ces mouvemens alternatifs de N expliquent assez ma proposition paradoxale; et certes on ne comprendra jamais, sans admettre ces repos, que la vitesse de N soit moindre que celle de M;

Digitized by Google

V. Je regarde une table d'un marbre très-poli. Ce n'est que sa surface que je vois et que je puis toucher; cette surface ou partie superficielle qui termine d'un côté la réalité du corps poli, est nécessairement quelque chose pour être vue ou touchée, et l'on ne contestera pas qu'elle ne soit quelque chose de matériel, une partie réelle de la table de marbre. De plus cette surface est indivisible dans sa profondeur, n'ayant rien d'elle-même inférieur à elle-même, mais étant tout entière supérieure ou extérieure à toutes les autres couches de marbre. Si je considère les parties terminales de la surface, je trouve des lignes, longueurs composées, dont la profondeur est la même que celle de la surface, et dont la largeur ne saurait être composée, sans joindre à la partie terminale celle qui lui est contiguë; or ces lignes sont quelque chose de réel et de matériel, puisque nous les concevons comme des parties nécessairement *terminatrices* de la surface de marbre. Et les deux extrémités ou parties terminales de ces lignes sont des points, étendues réelles et matérielles, puisqu'elles font partie d'une ligne réelle et matérielle,

Digitized by Google

étendues dont la largeur et la profondeur sont indivisibles comme celles de la ligne, et dont la longueur ne pourrait être divisible qu'autant qu'on joindrait à chaque partie terminale celle qui lui est contiguë.

Ainsi nous ne voyons et ne touchons tous les jours que des étendues indivisibles en profondeur; et nous sentons qu'il y a nécessairement, dans ces étendues matérielles, des lignes indivisibles en profondeur et en largeur, et dans ces lignes, des points indivisibles suivant les trois dimensions. Comment, après cela, pourrait-on soutenir qu'il ne peut y avoir, dans la matière rien que de composé?

VI. Encore cette dernière observation, et je me réduis à la défensive. Entre zéro de grandeur et la grandeur infinie, il y a nécessairement une infinité de degrés : il s'agit, en partant du néant, de déterminer le premier degré de grandeur matérielle, c'est-à-dire, une grandeur qui diffère le plus possible de l'infini et le moins possible de zéro, sans toutefois être zéro. Puis, au lieu de décomposer l'univers par la division, il s'agira de le former, en fai-

Digitized by Google

sant croître, autant qu'il le faudra, la première grandeur matérielle trouvée.

Pour moi, je ne puis concevoir cette première grandeur que comme un point matériel indivisible; en la répétant cent fois, j'obtiens une grandeur composée cent fois plus grande, et décomposable en cent parties égales et indivisibles; et en la répétant le nombre de fois nécessaire, je formerai une grandeur matérielle égale à celle de l'univers.

Ou le problème est absurde, ou cette solution est la vraie : car si la grandeur trouvée était seulement divisible en deux parties, elle serait deux fois plus grande que ne l'exige le problème; et si elle renfermait un nombre infini de parties, elle serait une infinité de fois trop grande. Or peut-on dire que le problème est absurde? et n'est-il pas évident qu'au-dessus de zéro il doit y avoir une grandeur qui n'ait que zéro au-dessous d'elle, et qui soit nécessairement inférieure à toute autre grandeur?

VII. Ici je rencontre sur mes pas Leibnitz, qui avait admis avant moi les monades indivisibles, et qui, pour en avoir assez bien prouvé

Digitized by Google

l'existence, n'a pas eu pourtant beaucoup de partisans, soit qu'il n'ait pas détruit les fortes raisons qui militent pour la divisibilité jusqu'à l'infini, soit qu'il ait donné à ses monades des propriétés absurdes, qui devaient faire rejeter tout son système à des esprits tant soit peu distraits. Je dis à des esprits distraits; car un philosophe vraiment attentif aurait suivi Leibnitz, tant qu'il marchait à la pure lumière de l'évidence, se serait aperçu du point où il commence à s'enfoncer dans la nuit, et là seulement aurait cessé de le suivre. Voici, selon moi, le point qui, dans la suite du système, est comme la limite de la lumière et des ténèbres : les monades n'ayant pas de parties, dit Leibnitz, n'ont pas d'étendue.

— Elles n'ont pas une étendue composée, mais elles ont une étendue infiniment petite et indivisible, soit en elle-même, soit par la pensée.

— Elles n'ont pas de figure

— Je crois devoir l'accorder.

— N'ayant pas d'étendue, elles n'occupent point d'espace.

— N'ayant pas d'étendue composée, elles

Digitized by Google

n'occupent point un espace composé; mais ayant une étendue indivisible, elles doivent occuper chacune un point d'espace indivisible; et plusieurs, étant juxtaposées, occuperont plusieurs points, dont la réunion sera divisible et prendra le nom de volume.

— Une monade, n'occupant pas de lieu, ne peut pas se mouvoir.

— Elle occupe un point d'espace, avons-nous dit; pourquoi, si quelque chose la pousse, n'abandonnera-t-elle pas ce point pour aller en occuper un autre distant d'un million de lieues?

— Deux monades ne pouvant être distinguées par la différence de lieu, doivent l'être par celle de leurs propriétés : deux monades parfaitement semblables n'en feraient qu'une.

— Tout cela est évidemment faux. D'abord deux monades peuvent être distinguées par la différence de lieu : car elles occupent, à cause de leur impénétrabilité, des points d'espace distincts; et Leibnitz lui-même est forcé de les concevoir comme étant les unes en dehors des autres. Et puis ne seraient-elles pas distinguées par la différence de place, faudrait-il en con-

Digitized by Google

clure qu'elles le sont par celle de leurs propriétés, ou qu'elles sont identiques? La similitude, l'égalité, la ressemblance parfaite peuvent détruire la différence, mais non la distinction des monades, non plus que la distinction de deux corps ou de deux esprits.

— Plusieurs monades étant inétendues, sans figure et sans mobilité, ne peuvent former un tout étendu, mobile et figuré; par conséquent l'univers n'a ni étendue, ni figure, ni mouvement; les corps ne sont donc que des phénomènes et des apparences.

— Une monade a une étendue indivisible; deux monades juxtaposées forment déjà une étendue divisible en deux parties égales, et un grand nombre de monades formeront un corps divisible en autant de points qu'il aura de monades; et suivant leur disposition, le corps aura telle ou telle figure : rien de plus évident. Quant à la mobilité, elle convient également à une monade seule et à un agrégat de monades. Ainsi nous conservons à l'univers son étendue divisible, les figures de son étendue et ses divers mouvemens; ainsi les corps ne sont pas des

Digitized by Google

apparences, mais des réalités ou des agrégats de réalités.

Il est inutile de suivre plus loin Leibnitz, dans les régions ténébreuses de ses subtilités et de ses contradictions. Je n'entreprendrai même pas de combattre pour le moment son opinion sur la perception des monades, et je me contenterai de la rejeter sans preuves, comme il l'a lui-même avancée sans preuves, attendu qu'il lui était impossible d'en donner.

VIII. Je dois, en passant, répondre un mot aux philosophes qui disent que, à force de diviser la matière, on finirait par l'anéantir. Y pensent-ils? Car enfin supposons que nous ayons tellement divisé un corps, que si nous poussons plus loin la division, nous l'anéantirons. Prenons une quelconque de ses parties, lesquelles ne peuvent plus se diviser sans être réduites au néant. Il est clair qu'elle n'est encore divisible qu'autant qu'elle a au moins deux particules distinctes, et il n'est pas moins évident que ces deux particules, existant l'une contre l'autre, ne se perdront pas, et n'en existeront pas moins pour être séparées l'une de l'autre. Ce système est donc insoutenable.

Digitized by Google

IX. Il me reste enfin à combattre les plus terribles de mes adversaires, ceux qui soutiennent *la divisibilité de la matière jusqu'à l'infini* : j'ai marché d'abord sous leurs enseignes ; mais de longues réflexions me les ont fait déserter. Voici les plus fortes raisons que j'aie connues à l'appui de leur système.

1° On ne conçoit pas une molécule de matière sans un dedans et un dehors ; et ce qui a un dedans et un dehors, a des parties distinctes, intérieures et extérieures : donc une molécule de matière est divisible.

— Cette preuve est le fruit de l'imagination plutôt que de la raison. Comme, dans l'état actuel, nous ne voyons que des étendues composées, nous ne pouvons nous en représenter aucune qui ne soit pas composée ; et comme toutes les surfaces que nous voyons couvrent des parties intérieures, nous ne pouvons rien imaginer qui n'ait un intérieur et un extérieur : telles nous nous figurons nécessairement les monades dans notre imagination. Mais la raison trouve jusque dans cette idée fausse qui constitue la difficulté, de quoi démontrer l'existence des monades : car il est évident que le

Digitized by Google

dehors d'une molécule est tout entier dehors, et n'a rien de lui-même dedans, il est donc indivisible en profondeur; et dans cette surface, nous concevons nécessairement des lignes, et dans ces lignes des points, lesquels, en même temps qu'ils existent chacun hors de tous les autres, sont tout entiers en eux-mêmes, présens à eux-mêmes, identiques à eux-mêmes, et n'ont rien d'eux-mêmes hors d'eux-mêmes. Quant au dedans de la molécule, il a un parfait milieu qui est tout-à-fait dedans et n'a rien de lui-même dehors, et ce parfait milieu cesserait de l'être s'il avait des parties.

2° Mes adversaires vont me dire que ce point central correspond évidemment par des côtés distincts aux différens points qui l'entourent, aux points supérieur, inférieur, oriental, occidental, etc. Or des côtés distincts ne sont autre chose que des parties distinctes; le point central d'une molécule est donc divisible.

— J'avoue que l'imagination ne peut se figurer ces différens rapports d'un point central, sans lui donner des côtés distincts et des parties distinctes. Mais un véritable point, une véritable monade ne peut être l'objet ni de la vi-

Digitized by Google

sion ni de l'imagination. Mes adversaires argumentent donc sur quelque chose d'étendu que leur imagination leur représente, et ils croient argumenter sur une monade que l'imagination ne peut représenter; c'est à la raison de corriger cette erreur. Elle conçoit que le point central ne peut répondre à tous les points qui l'entourent sans être parfaitement un : car s'il était composé, ce ne serait pas le point central, mais les différens points qui le composeraient, qui répondraient à d'autres points environnans et à différens rayons. Si ces rayons sont ceux d'une sphère, le point central est lui-même tout entier également distant de tous les points de la surface de la sphère : ce qui serait impossible s'il n'était pas indivisible; car alors il aurait des côtés diamétralement opposés, et deux côtés situés de la sorte ne pourraient évidemment être à égale distance des extrémités des deux rayons qui y aboutissent. Or, comm on peut par la pensée transporter le centre à un point quelconque de la sphère matérielle, il s'ensuit que cette sphère est toute composée de points indivisibles.

Une surface répond au corps qu'elle couvre

Digitized by Google

et qui lui est inférieur, et en même temps à l'espace qui lui est supérieur ; et toutefois ces deux rapports, qui semblent exiger des côtés distincts, n'empêchent pas que la surface ne soit essentiellement indivisible dans sa profondeur. Ainsi la difficulté proposée démontre uniquement que l'indivisible a des rapports nécessaires avec tout ce qui l'entoure, et nullement que ce qui a ces rapports ne soit pas indivisible.

3° On invoque contre moi les mathématiques. Il serait absurde, me dit-on, de contester la réalité des quotiens périodiques ; et ces quotiens supposent des parties de plus en plus petites, suivant une décroissance décuple qui va jusqu'à l'infini, c'est-à-dire que ces parties ne seront jamais si petites qu'elles ne puissent devenir dix fois plus petites. Elles ne seront donc jamais indivisibles. Appliquez ces idées à une grandeur matérielle ou immatérielle ; et vous serez forcé de conclure sa divisibilité jusqu'à l'infini.

La même démonstration peut se tirer des fractions ordinaires. Plus le dénominateur est grand, plus la valeur d'une fraction est petite ; or le dénominateur ne sera jamais si grand

Digitized by Google

qu'il ne puisse devenir plus grand; donc la valeur de la fraction ne sera jamais si petite qu'elle ne puisse devenir plus petite. La grandeur décroît donc jusqu'à l'infini; il est donc impossible de jamais trouver ni le point, ni la monade matérielle.

— Je ne puis certainement contester la réalité des quotiens périodiques, considérés comme exprimés par des chiffres, et comme exprimant des opérations faites sur des chiffres : dans le même sens, je dois accorder la réalité des fractions ordinaires décroissant jusqu'à l'infini par l'augmentation successive du dénominateur. Mais si l'on veut opérer sur une grandeur réelle, dès-lors je soutiens que ces quotiens, prolongés à l'infini, supposent évidemment ce qui est en question, qu'il ne sont possibles qu'autant que la grandeur proposée est divisible jusqu'à l'infini, et que, dans le cas contraire, il est un point où ils doivent s'arrêter, sous peine de ne plus opérer que sur des chiffres. Ainsi en démontrant la simplicité des premiers principes de toute grandeur composée, j'ai démontré par là-même l'impossibilité des quotiens périodiques et des fractions toujours décroissantes,

Digitized by Google

tervalle et sans avoir passé par le point *c* contigu au point *b*. Or, quand le rayon *ab* a quitté *b* et se trouve en *c*, il forme le rayon *ac*, qui a un point commun *a* avec le rayon *ab* et un point *c* contigu au point *b*. Les deux rayons *ab*, *ac*, étant deux lignes droites ne peuvent avoir deux points communs *a*, *e*, sans se confondre; et si *ab* avait deux points *b*, *e*, contigus à deux points *c*, *f* de *ac*, sa position serait déterminée de manière que tous ses points devraient être contigus à la ligne *ac*, et que dès-lors ces deux lignes n'auraient aucun point commun : ce qui est contre l'hypothèse; *ab* a donc un seul point commun avec *ac*, et un seul point *b* qui lui est contigu. Quelle position respective peuvent donc avoir ces deux lignes sur tous les points intermédiaires? Ne pouvant être, sur tous ces points, ni entièrement confondues, ni entièrement distinguées, il faut qu'après avoir été tout-à-fait confondues au point *a*, elles se dégagent insensiblement l'une de l'autre, se confondent selon des parties de leur largeur de plus en plus petites et se distinguent selon des parties de plus en plus grandes, jusqu'à ce qu'elles finissent, aux points contigus

Digitized by Google

b, *c*, à n'être point du tout confondues, à être tout-à-fait dégagées et distinguées l'une de l'autre : ce qui suppose des parties dans la largeur de ces deux lignes. Or, deux lignes droites quelconques peuvent se trouver dans la même position respective que *ab*, *ac;* donc toute ligne droite, et par suite, toute ligne courbe, est divisible dans sa largeur. Et comme le point compose la ligne, il s'ensuit qu'il ne peut y avoir de point indivisible, ni dans l'espace, ni dans les corps.

— Me voilà, j'en conviens, sur les charbons ardens, et les géomètres devraient s'y trouver comme moi; voilà, ce me semble, l'objection foudroyante, l'objection des objections; j'en ai été d'abord accablé, comme par un démenti donné à l'évidence. Je ne l'ai trouvée nulle part, il est vrai; mais c'eût été un manque de bonne foi ou une grave omission de ne pas la proposer moi-même; et c'est maintenant un devoir d'y répondre ou d'avouer qu'elle est insoluble. Avant d'en venir là, voyons s'il n'y aurait pas moyen de la tourner, comme les précédentes, à notre avantage.

Aux points *b*, *c*, les deux rayons *ab*, *ac*

Digitized by Google

forment une largeur double de celle de chacun d'eux; et d'après l'objection, cette largeur diminue insensiblement jusqu'au point *a*, où elle est la plus petite et se réduit à celle d'un seul rayon. Nous devons concevoir, au point *a*, l'angle saillant le plus aigu possible, formant à son sommet la largeur la plus petite possible; et du reste il suffit qu'il soit véritablement anguleux, pour qu'on le conçoive comme le premier degré de grandeur, lequel ne peut avoir au-dessous de lui que zéro, et croissant insensiblement jusqu'à la largeur *bc*, peut croître encore à l'indéfini au-dessus de cette largeur. Le point *a* est donc infiniment petit ou indivisible; et si nous le faisons mouvoir, il décrira une ligne indivisible comme lui, en largeur et en profondeur. Or, cette ligne indivisible peut donner lieu à la même difficulté que *ab;* il en est de même de l'extrémité d'une surface formant une ligne droite, laquelle extrémité a nécessairement une largeur indivisible. Il faut donc qu'il y ait du sophisme dans l'objection: autrement deux lignes seraient indivisibles par hypothèse et divisibles par leur position. Voyons donc si nous pourrions

Digitized by Google

découvrir l'endroit sophistique du raisonnement; et pour cela considérons attentivement la ligne *ab* dans son mouvement de révolution.

Je suppose cette ligne composée de 100 points : tous ces points, le centre excepté, décriront autant de circonférences, dont la plus grande est *bcd*, et la plus petite celle qui entoure le centre immédiatement. Le diamètre D de celle-ci est 2 fois son rayon R, moins le centre; ce qui donne : $D = 2R - a = (2 \times 2 - 1)$ points $= 3$ points. Et le diamètre D′ de *bcd* est 2 fois le rayon *ab*; ce qui donne : $D' = 2\,ab - a = (2 \times 100 - 1)$ points $= 199$ points.

Or, le rapport π de la circonférence au diamètre est égal à 3,14159. D'où circ. $R = D \times \pi = 3$ points $\times\ \pi = 9$ points. Et circ. $bcd = D'' \times \pi = 199$ points $\times\ \pi = 625$ points.

On voit par là que la circonférence *bcd* a environ 69 fois plus de points que la circonférence R. Chaque point de celle-ci correspond donc à 69 points de celle-là; par conséquent si *ab* parcourt ces 69 points en autant d'instans indivisibles, R demeure sur un seul point durant 69 instans, moins le dernier où il se déplace aussi bien que *ab*. Et puisque R n'est

Digitized by Google

autre chose qu'une partie de *ab*, et que *ab* se meut 68 instans sans que R sorte du repos, il est certain que les 68 rayons, correspondant aux 68 points décrits par *ab*, se confondent tous dans leur partie commune R, qui reste immobile et se compose de deux points. Donc, à plus forte raison, deux de ces rayons consécutifs *ab*, *ac* doivent se confondre dans les deux points de cette partie commune R, quoiqu'ils soient distingués à l'extrémité opposée : ils ont donc deux points communs sans se confondre; et il serait facile de prouver qu'ils peuvent en avoir davantage, et de plus qu'ils peuvent avoir plus de deux points contigus, *b*, *c*, sans être parallèles. De là il résulte que *deux lignes droites peuvent avoir deux points communs sans se confondre; et que par un point donné on peut mener plus d'une perpendiculaire à une droite donnée.* Je laisse aux géomètres le soin de se délivrer de ces importunes conséquences, dont l'obscurité provient de ce que nous n'avons pas d'idées assez positives des infiniment petits et d'un mouvement continu. Quant à moi, j'irais, comme l'ancien philosophe, immoler une hécatombe à Jupiter, si je n'étais retenu par trois raisons péremptoires.

Digitized by Google

EXAMEN

DU SYSTÈME SUR LE BEAU, DE M. R.....,

Professeur de rhétorique à Belmont (1).

J'ai lu, monsieur, avec le plus grand intérêt, l'exposé de vos idées sur le beau, et certes je ne suis pas le seul. Mais je ne me suis pas borné comme les autres au plaisir de l'admiration ; j'ai cru plus utile d'examiner avec sang-froid votre élégant écrit et de vous proposer ensuite mes difficultés, pensant que vos réponses achèveront de dissiper, pour tous ceux qui, comme moi, n'auront pas parfaitement saisi votre système, ce reste d'obscurité qui tient sans doute à la nature du sujet. Car, n'en

---

(1) Ce système fut inséré dans *le Rhuténois*, nos du 21 et du 27 juillet 1837.

Digitized by Google

déplaise à M. le rédacteur du journal, cette matière me paraît une des plus abstraites que puisse aborder notre intelligence.

Ma faible critique portera, si vous le voulez bien, monsieur, d'abord sur le style et puis sur le fond des choses.

Quand je dis le style, ne croyez pas que je veuille vous contester le talent d'écrire, ni *le génie, fils d'Apollon et des Muses* (1), ni *la vocation à interpréter les ouvrages de la nature.* Si j'allais jusque-là, mille voix m'auraient d'avance convaincu d'injustice. Il me semble seulement que vous montrez un goût un peu trop prononcé pour le romantisme: sorte de style qui abonde en pensées obscures, affectées, fausses, gigantesques; qui prodigue l'imagination, la sensibilité, la poésie la plus brillante dans les sujets les plus simples et les plus sérieux, et transporte par compensation les termes scientifiques, les pensées sérieuses et profondes dans les sujets poétiques et brillans; en un mot, qui secoue le

(1) Quel être que ce *génie* auquel M. R..... donne ici neuf mères!

Digitized by Google

joug de toutes ces règles gênantes qu'avaient établies la raison et l'expérience des anciens.

Votre ouvrage va m'en fournir quelques exemples :

« Le beau est la splendeur du vrai, a dit » Platon; qui n'a répété ce mot poétique...? »

On pourrait le trouver plus abstrait encore que poétique, et dire que bien peu de personnes l'ont répété ou même connu; mais il faut bien passer quelque chose en faveur d'un si beau début ex-abrupto.

« Peintres, littérateurs, etc., ont cherché à » définir le beau; c'est ce qui a fait que le su- » blime Platon..... s'écriait : *le beau est la splen- » deur du vrai.* Et sa définition portait l'em- » preinte de son principe philosophique. »

Un classique ne voit pas trop comment l'empressement des peintres à définir le beau, a fait écrier ainsi Platon. Il aimerait aussi mieux dire : « *c'est ce qui a fait que... Platon... s'est » écrié.* » Il ne dirait pas : « et sa définition » portait l'empreinte de son principe philoso- » phique, » sans avoir fait mention de ce principe; car c'est supposer ou que Platon n'a eu qu'un seul principe philosophique, ce qui ne

Digitized by Google

me paraît pas évident; ou que vos lecteurs ont présens tous ses principes, et qu'ils vont choisir tout juste dans la foule celui *dont sa définition portait l'empreinte.* Quant à moi, j'avoue mon ignorance.

« On parle sans cesse du beau, parce qu'il » est l'objet des tendances de nos facultés ins- » tinctives...; parce qu'il est la raison de tous » nos choix, le motif de toutes les formes » que nous aimons.... Mais comme les types » du beau semblent se contredire mutuelle- » ment, etc. »

Oui, le beau est tout et fait tout, parce que c'est votre sujet; mais dans le vrai, qu'est-ce d'abord que *nos facultés instinctives ?* Ce sont des facultés se rapportant à l'instinct, composant l'instinct. Or quelle est la principale tendance de l'instinct, à quoi nous porte-t-il? à conserver, à nourrir notre corps, à le préserver de tous les maux physiques et à lui procurer toutes les jouissances animales : voilà le principal *objet des tendances de nos facultés instinctives;* mais appelez-vous cela *le beau ?* Est-il bien vrai également que *le beau* soit *la raison de tous nos choix ?* Moi qui me connais en bons

Digitized by Google

morceaux, je choisis entre deux plats; croyez-vous que ce soit la beauté de l'un des deux qui détermine ce choix ? pour moi je soutiens que c'est sa bonté. Mais j'oubliais que dans votre style *bon* et *beau* sont synonymes : « Dieu, » dites-vous, vit que son ouvrage était *bon*, » c'est-à-dire, *beau*. » Je puis donc dire de ce pigeon assaisonné par un habile cuisinier : *il est maintenant plus beau que lorsqu'il vivait; car il est meilleur. — Vous moquez-vous?* me répondra-t-on; *il était bien meilleur, lorsqu'il vivait; car il était plus beau.* J'observe encore qu'un classique ne dirait pas à coup sûr : « le » beau est le motif des formes que nous ai- » mons; » il n'est pas *le motif des formes*, mais le motif qui nous fait aimer les formes, c'est-à-dire, que nous les aimons parce qu'elles sont belles. Enfin je voudrais savoir quels sont les *types du beau* qui semblent se contredire mutuellement. Je croyais avec beaucoup de philosophes que ces types se trouvent en Dieu; et alors comment savez-vous qu'ils semblent se contredire ?

Quand vous dites : « le beau pour nous, c'est » la nature : il faut donc étudier la nature

Digitized by Google

» pour *la* connaître, » vous devriez dire pour *le* connaître.

La transition de cette phrase à une belle amplification de cette pensée : *tout le monde cherche le beau*, m'a paru vraiment romantique. Le reste de votre marche ne l'est pas moins : *définition du beau par Platon : tout le monde cherche à définir le beau ; trois ou quatre autres définitions ; tout le monde parle du beau, mais le sujet est encore indécis et nuageux ; quelques pensées à la suite ; tout le monde cherche le beau, mais ce sentiment s'égare dans les individus ; c'est pourquoi je vais donner une théorie qui préviendra tous les égaremens.*

Je passerai sur *l'harmonie religieuse enveloppant la cime du clocher, qui la porte comme une prière au-dessus des nues qu'elle fend.* Mais voici une phrase qu'un pauvre classique ne trouve pas bien claire :

« Le mal a une portion d'être pour exister ;
» mais *il* touche au néant, dont l'abîme doit
» effrayer tout homme qui oserait entreprendre
» une œuvre mauvaise ; d'autant que de pareils
» ouvrages sont signés de honte et de stérilité,
» même pour le vain bruit de la renommée. »

Digitized by Google

Comment, je vous prie, *le mal a-t-il une portion d'être?* a-t-il aussi une portion de néant? on ne peut avoir ce qui n'est pas. Mais la *portion d'être* qu'il a peut-elle constituer *le mal?* tout ce qui est *être*, n'est-il pas essentiellement bon en soi? Comment *le mal touche-t-il au néant?* Est-ce à dire qu'il est près d'être anéanti, ou qu'il est extrêmement petit, ou qu'il n'existe pas par lui-même? Enfin, pourquoi *l'abîme du néant doit-il effrayer quiconque entreprend une œuvre mauvaise*, c'est-à-dire un mauvais livre? Est-ce parce que l'auteur d'un mauvais livre doit être englouti dans cet abîme? ce serait une hérésie. *Ouvrages signés de stérilité* paraît une figure bien difficile à analyser, mais n'importe : ce qu'il y a de vrai, c'est que les ouvrages mauvais ne sont pas les plus *stériles*, *même pour le vain bruit de la renommée;* j'en appelle à l'expérience.

« Avez-vous un esprit de vie, pour souffler » sur le désert de la pensée et de la matière, » travaillez; n'êtes-vous qu'un manœuvre pa- » tient et laborieux, capable de réunir des osse- » mens et des matériaux, vous auriez beau ac- » cumuler; votre monument..... ne servirait

Digitized by Google

» qu'à effrayer les passans. La vie pour nous » c'est le mouvement, c'est la voix, c'est la pa- » role. »

Donc *l'esprit de vie* est un esprit *de mouvement*, *de voix*, *de parole*. Et qu'est-ce que souffler avec votre esprit de vie *sur le désert de la pensée et de la matière?* c'est sans doute communiquer la vie à ce désert. Voilà donc la pensée convertie en un désert privé de vie; voilà la matière privée de vie, puisqu'on la lui communique. Mais *la matière* c'est la nature, et *la nature* c'est pour vous *le beau*, et *le beau c'est la vie :* voilà donc la vie transformée en un désert privé de vie. En vérité, monsieur, c'est bien romantique. Le *manœuvre* qui *réunit des ossemens*, l'est encore beaucoup : je n'ai jamais vu de pareil manœuvre. Mais ce ne sont pas seulement des ossemens qu'il réunit, ce sont *des ossemens et des matériaux* : *les ossemens* ne sont donc pas *des matériaux*. Cependant il *accumule* et son *monument* fait peur à tous *les passans*, parce que sans doute *les matériaux* dont il l'a construit sont des *ossemens*.

« Écoutez, » — j'écoute : — « Le vent souffle, » l'air est agité. » — Est-il possible que ces

Digitized by Google

deux choses aient lieu en même temps? — « Les arbres mugissent et se balancent, » — je crois aussi qu'ils grandissent et naissent. — « Le » papillon, comme une pensée de poète, vol- » tige de fleur en fleur. » — Une pensée de poète n'est-ce pas une pensée poétique ou conçue par un poète, et peut-elle voltiger de fleur en fleur? Je substituerais *la pensée d'un poète*, c'est-à-dire, sa faculté pensante : — « Je dirai » plus tard quelles sont les formes de la vie ». — Oh! que je vous serai obligé! qu'il me tarde de savoir si la vie est ronde, carrée, unie, raboteuse, crochue, etc. !

Mais auparavant vous interrogez le poète Moïse, et dans le récit de la création vous le trouvez sublime; vous trouvez aussi l'œuvre du créateur admirable : nouvelles preuves en faveur de votre système. Vient ensuite, comme je m'y attendais, un petit anathème contre quiconque ne sentirait pas cette poésie d'action et de récit. Oh! Monsieur, que ne reteniez-vous cette foudre? c'est sur moi qu'elle est tombée. Je ne trouve dans le récit de Moïse que le style historique, et même le plus simple possible; et il me paraît beau précisément

Digitized by Google

parce qu'il n'est pas poétique. Mais en revanche votre dissertation et votre commentaire le sont beaucoup. Qui n'admirerait *ce globe* que vous représentez *se balançant sous le souffle de l'esprit dans cette conque d'azur?* Aujourd'hui il n'en est plus ainsi : la terre, au lieu de balancer, tourne comme une roue, disent les astronomes; ce n'est plus l'esprit, mais le vent qui souffle, disent les philosophes (1). Qui n'admirerait encore *la terre parant son sein fécond d'un voile de verdure et de fleurs?* N'est-ce pas une idée charmante que de comparer ainsi la terre à une dame modeste qui se couvre le sein d'un voile? Mais jusqu'ici *le sein de la terre* a désigné son intérieur, et non sa surface : elle pare donc d'un voile son intérieur; et ce sont les plantes et les fleurs qui forment à son extérieur ce joli voile dont elle pare son intérieur : idées vraiment romantiques! Mais tout cela n'est rien en comparaison de cet *or voyons* que vous avez su placer d'une manière si ad-

(1) On dit bien *le souffle de Dieu*, et cette figure représente Dieu comme un être matériel; mais qui dit *esprit*, exclut toute idée de *matière*.

Digitized by Google

mirable : c'est l'*or voyons* le plus sublime qui soit sorti de la main des hommes; il éclipse entièrement le *fiat lux* de la Genèse et le jurement fameux de Démosthènes. Oh! Monsieur, il m'en souviendra de cet *or voyons;* jamais je ne l'oublie (1).

« Voyez s'allumer ces myriades de soleils » qui viennent couronner la terre; qu'est-ce » que cet astre qui vient embellir la lumière » même? Qu'est-ce que ce soleil moins éclatant.....? »

Sans vous donner la définition que vous semblez demander, je vais pourtant vous expliquer la chose : *ces soleils* ce sont les *étoiles*, *cet astre* c'est *le soleil*, et *ce soleil moins éclatant*

---

(1) Voici à peu près le passage où il se trouve : « On estime d'autant plus un artiste, qu'il nous offre une plus » grande variété d'objets distincts, surtout s'il l'a fait ressortir d'un petit nombre de matériaux trouvés bien confus. Or voyons. *Et Dieu dit :* Que la terre produise *des* » *plantes*, *et la terre produisit des plantes. Or Dieu* » *dit*, etc..... Malheur à celui qui ne saisirait pas cette » poésie d'action et de récit! »

Digitized by Google

c'est *la lune :* ainsi *soleils*, *astre*, *soleil* signifie *étoiles*, *soleil*, *lune*.

« Tout était à l'homme, et l'homme était à » Dieu. Ainsi Dieu, principe de toutes choses, » ramenait, par le souverain ordre et la beauté » infinie, tout à lui-même. »

Jusqu'ici j'avais cru que la beauté infinie c'est Dieu ; et je cherche en vain à deviner comment Dieu ramenait par lui-même tout à lui-même. C'était plutôt par l'homme, comme le dit la phrase précédente ; mais l'homme était-il la beauté infinie ? veuillez me l'apprendre.

Je trouverais bien d'autres choses à admirer dans votre charmant ouvrage ; mais je n'ai été déjà que trop long. Et puis on ne doit pas tant s'occuper du style, lorsqu'il s'agit d'une découverte qui va mettre même *les enfans* en état de *résoudre très-facilement tout problème littéraire*, et qui les *initiera promptement et entièrement à tous les secrets du beau.* O clocher de Belmont ! reçois le tribut de mes louanges ; tu seras célèbre dans tous les siècles, pour avoir été l'occasion d'une si précieuse découverte ; désormais on ne prononcera jamais ton nom,

Digitized by Google

sans se souvenir du plus beau des systèmes ; et l'on dira : ce fut un romantique, M. l'abbé R....., qui l'inventa. O découverte digne des louanges du siècle présent et de toutes les générations futures ! O système vraiment admirable !..... s'il était vrai. C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

Et ici, monsieur, je ne me permettrai point la plaisanterie, parce qu'elle ne s'adresserait plus au romantisme, mais à vous, considéré comme philosophe et comme rhéteur, et dès-lors elle me siérait bien mal. Mais vous ne serez certainement pas fâché que je combatte par des raisons votre doctrine, dont vous faites ainsi le résumé :

« Force ou puissance, but ou dessein, accord » ou harmonie, mouvement ou vie : voilà les » principes du beau dans l'art ; » et plus tard vous dites qu'ils sont les mêmes dans la nature.

J'avoue que ces idées sont loin de me paraître justes. En effet, comment concevoir que *la force* constitue *la beauté ?* Qu'Hercule était *le plus beau* des hommes, parce qu'il était *le plus fort ?* Que cet enfant dont la vue fait épanouir mon visage, est moins beau que ce vieil

Digitized by Google

Ésope qui l'écraserait d'un coup de poing, mais dont l'aspect dégoûtant me fait soulever le cœur? Quel est celui des deux qui a le plus de *vie*, c'est-à-dire, de *mouvement*, de *voix*, de *parole?* On peut supposer que c'est Ésope. Dans la formation de l'un et de l'autre le Créateur a eu son *but*, et nous devons croire qu'il a mis également de l'*harmonie entre les moyens et le but*. Ainsi la palme de la beauté reste à Ésope.

Si nous comparons un hideux crapaud à un joli papillon, d'après les mêmes principes, le plus beau des deux sera le crapaud. — Non, répondrez-vous, le papillon a plus de vie ou de mouvement. — Mais le crapaud a plus de force; et si le papillon l'emporte par *le mouvement*, lui l'emporte par *la voix*, qui est encore *la vie*, et dont est privé son rival de beauté.

Comment concevez-vous d'ailleurs que *le mouvement* constitue la beauté? Le mouvement n'est autre chose qu'un changement ou une suite de changemens de place; mais si un être n'est pas beau dans la place qu'il occupe maintenant, comment le sera-t-il dans la place qu'il occupera le moment d'après? Est-il bien vrai qu'une fleur vous paraît moins belle, im-

Digitized by Google

mobile sur sa tige, qu'agitée par un vent violent ?

Quant à la voix, est-ce qu'elle rend, par exemple, un visage plus beau ? La nature ne pourrait-elle pas m'avoir donné une très-belle voix avec la figure du monde la plus horrible ? Comme aussi ne pourrais-je pas être muet comme une statue, et en même temps un phénix de beauté ?

J'ai souvent admiré le clocher de Rodez qui vaut bien celui de Belmont ; et certes je ne lui ai jamais soupçonné ni force ni vie. — Mais la force était dans les ouvriers qui l'ont construit. — Concevez-vous que la force des ouvriers, morts depuis si long-temps, fasse encore aujourd'hui la beauté de leur ouvrage ? — Non, c'est l'idée de leur force. — Mais je ne l'avais jamais eue cette idée ; et si je l'avais eue, du temps que j'aurais admiré leur force, je n'aurais pas admiré le clocher. En deux mots, si l'idée de force est l'idée de beauté, la force sera la beauté : certes on n'admettra de pareilles idées que dans un monde renversé. — Vous ajouterez sans doute, qu'il y a au clocher une grande cloche dont *l'harmonie religieuse*

Digitized by Google

lui donne une expression de vie, et que c'est ce qui rend si belle cette pièce d'architecture qui n'aurait d'elle-même aucune beauté. — Je ne me sens pas le courage de répondre.—Vous direz enfin que la beauté de l'ouvrage est due au but que s'est proposé l'architecte, et à l'harmonie des moyens qu'il a employés pour parvenir à ce but. — Le but qu'il s'est proposé, c'est de faire un beau clocher ; mais il fallait qu'auparavant il eût cette idée d'un beau clocher, à laquelle il a conformé son plan ; et il pouvait l'avoir sans songer à la mettre à exécution et sans se proposer aucun but. Il est donc clair que l'idée de but n'entre pas dans l'idée de beau, l'une existant souvent sans l'autre. Que dire de l'harmonie? puisque le but n'est pas nécessaire à la beauté, *l'harmonie entre les moyens et le but* ne le sera pas davantage. Mais il y a une autre harmonie qui n'est autre chose que l'ordre, la proportion, la symétrie, les rapports qui lient les différentes parties d'un tout ; et je conviens que cette harmonie est un principe essentiel du beau. Mais, monsieur, vous ne daignez pas nous en parler, parce qu'alors vous ne donneriez plus du nouveau.

Digitized by Google

Essayons maintenant d'appliquer vos principes au beau musical. D'abord, la musique n'a d'autre force que celle de plaire, d'émouvoir, d'attendrir, et quelquefois celle d'ennuyer, qui ne saurait constituer le beau. Je puis ici me faire cette question : *La musique est-elle belle, parce qu'elle me plaît? ou me plaît-elle parce qu'elle est belle!* Si elle est belle parce qu'elle me plaît, elle est belle et laide tout à la fois : car en même temps qu'elle m'enchante, elle déplaît étrangement à mon voisin, à qui la nature a donné de l'aversion pour cette sorte de beau, ou qui est incapable de l'apprécier, faute de connaissances. Il faut donc dire dans cette hypothèse que le beau n'est rien d'absolu mais quelque chose de relatif à nos goûts et à nos préjugés. Pour moi, j'ai toujours cru que le beau est fondé sur l'essence des choses, sur des principes éternels, nécessaires, immuables ; c'est-à-dire qu'il est éternellement vrai que tel objet, existant de telle manière, est beau et plus beau que tel autre objet existant de telle autre manière ; qu'il ne cesserait pas d'être beau, quoique personne ne le connût, et que par là même il ne plût à

Digitized by Google

personne (1). Et en effet, à moins d'abjurer toute raison, ne dois-je pas admettre comme nécessairement vrai que cet oiseau dont la taille est si svelte et si élégante, et dont le plumage est coloré avec tant de grâce et de symétrie, que cet oiseau, dis-je, est plus beau qu'une pierre brute ou qu'une poignée de boue? qu'il y a plus de beauté dans ce qu'on appelle un chef-d'œuvre de musique, que dans le roulement monotone d'un grand nombre de tambours, ou dans le bruit rauque et confus des grenouilles qui coassent à l'envi dans un marais? qu'Aristide, banni d'Athènes et priant les dieux de n'envoyer à sa patrie aucun malheur qui le fît regretter, jouait un plus beau rôle que ses ingrats concitoyens? que l'*Histoire universelle* de Bossuet, telle que nous l'avons, est plus belle que s'il y avait jeté les faits pêle-mêle et sans suite, qu'il y eût enchâssé une dissertation sur la chimie, avec une fable du renard et du bouc, et qu'il eût fini

(1) La réflexion m'a fait modifier un peu ces idées dans mon *Étude sur le beau.*

Digitized by Google

par une invocation à Jupiter et à Moloch, couronnée par une démonstration de l'unité de Dieu ?

Le beau est donc quelque chose d'absolu et d'indépendant de nos goûts et de nos jugemens; et par conséquent la musique n'est pas belle parce qu'elle me plaît, mais elle me plaît parce qu'elle est belle; et en dernière analyse, la force qu'elle a de m'enchanter suppose la beauté, mais ne la constitue pas, en est l'effet plutôt que la cause. Il faudra donc chercher la force constituant la beauté de la musique dans celui qui l'a composée ou dans ceux qui l'exécutent; et cette force ne sera autre chose que leur talent; et leur talent est la cause productrice, et non le principe constitutif du beau musical. Il est donc clair que la force constituant la beauté de la musique ne se trouve ni dans la musique, ni hors de la musique; il est encore clair que ni le but que se proposent les musiciens, ni l'accord entre les moyens et ce but n'ajoutent et n'ôtent rien à cette beauté considérée en elle-même.

Que dirons-nous de la vie? Dans toute musique il y a vie, c'est-à-dire, mouvement, voix

Digitized by Google

et souvent parole. Où sera donc la règle pour juger de son plus ou moins de mérite ? Direz-vous que la musique, où il y aura plus de mouvement, de voix, de parole, est la plus belle ? Mais il s'ensuivrait qu'en frappant à grands coups sur un tambour ou sur une planche, on fait une plus belle musique qu'en pinçant avec art de la guitare. Il faut donc dire que la musique la plus belle est celle où les voix, les paroles, les mouvemens, les parties et l'ensemble sont les plus beaux. Car je veux bien vous l'accorder, la parole, la voix, le mouvement peuvent être beaux ; mais que s'ensuit-il ? que ce sont des sujets dans lesquels peut résider la beauté, et non des principes constitutifs de la beauté : de sorte que, s'ils sont beaux, comme ils composent seuls la musique, celle-ci sera belle en proportion, pouvu qu'à de belles parties se joigne une belle contexture de l'ensemble. Ainsi ma concession ne va pas jusqu'à dire que le mouvement, etc., soit la beauté ; ni que le clocher de Belmont soit plus beau, parce qu'on y sonnera quelques cloches : si vous trouvez beau le son des cloches, ne confondez pas cette beauté dont juge l'ouïe, avec

Digitized by Google

celle du clocher dont juge la vue; l'une est tout-à-fait distincte et indépendante de l'autre.

Permettez, monsieur, que je me borne là et que je finisse en examinant ce principe : « La » souveraine beauté c'est la vie. » Voilà je pense, le résumé de votre système : la vie vous paraît l'essentiel du beau ; « sans la vie, ni puissance, » ni dessein, ni harmonie ne peuvent se con- » cevoir. » Voyons donc si la vie est réellement la souveraine beauté. Par ces mots, vous ne pouvez désigner que la beauté infinie; et dès-lors la vie dont vous parlez ici, est une vie infinie, la vie de Dieu. Or, la vie de Dieu ne peut être celle que vous appelez mouvement, voix, parole. Ce ne peut être non plus celle qui est commune aux animaux et aux végétaux, et qu'on définit dans la science, *la force de résister plus ou moins long-temps aux lois des affinités chimiques et de la pesanteur*. Ce sera sans doute la vie propre à l'esprit, laquelle fait donner à Dieu le nom de *Dieu vivant*, et fait dire du juste qu'en mourant, il commence à vivre. Or il me semble que cette vie de l'esprit n'est autre chose que *l'intelligence* et *la volonté*. Par *l'in-*

Digitized by Google

telligence on connaît, on sent (1), on juge (2), on raisonne, on estime, on prévoit, on se souvient (3); et une vie dépourvue de toutes ces opérations, ou une parfaite insensibilité, est l'opposé de la vie d'un esprit. Par *la volonté* on aime, on désire, on veut, on éprouve une infinité de sentimens de plaisir, de douleur, de joie, de tristesse; et une vie dépourvue de tous ces sentimens ne serait-elle pas incomplète?

Avant de vouloir ou d'aimer, il faut connaître, et pour connaître il faut exister, et pour exister il faut une essence, des principes constitutifs de l'être. C'est dans cette essence de l'esprit infini que doit résider la souveraine beauté, type unique et éternel du beau dans tous les genres. Cette essence infiniment belle

---

(1) Sentir, c'est connaître quelque chose qui est en nous, une modification de notre corps ou de notre âme. Le plaisir ou la douleur qui accompagne cette connaissance appartient à la volonté.

(2) Juger, c'est connaître deux idées et leur rapport.

(3) Se souvenir et prévoir, c'est connaître quelque chose du passé ou de l'avenir.

Digitized by Google

et parfaite, produit l'intelligence par laquelle elle se connaît; et de cette essence et de cette intelligence procède l'amour ou la volonté, parce qu'il faut être et connaître pour aimer ou vouloir. L'intelligence connaît la beauté et la volonté l'aime. Mais on ne peut pas dire qu'*être beau* ce soit *connaître et aimer*, ou que *la beauté* soit *l'intelligence et la volonté*, ni par conséquent que *la souveraine beauté soit la vie.*

J'ai l'honneur d'être, etc.

Digitized by Google

ÉTUDE

SUR LA NATURE DU BEAU.

Qu'est-ce que le beau ? Rien de plus clair que cette idée, avant qu'on se soit fait une telle question ; rien de plus obscur, quand on se l'est proposée. Pour y répondre, il semble qu'il faudrait avoir résolu celle-ci : où se trouve le beau ? est-ce dans la matière ou dans l'esprit ? Si le beau ne se trouvait que dans l'esprit, il est clair que sa définition ne serait pas la même que s'il se trouvait dans la matière, puisque dans les deux cas sa nature serait différente. Mais pour chercher où il se trouve, ne faut-il pas savoir déjà ce qu'il est ?

Comment sortir de ce cercle ? Dirai-je ce qu'est le beau avant de savoir s'il est matériel ou spirituel, puisque dans les deux cas sa na-

Digitized by Google

ture change? Chercherai-je s'il est matériel ou spirituel, avant d'avoir déterminé l'idée que j'attache à ce mot? Si l'un et l'autre de ces deux partis renferment un cercle vicieux, je me décide pour ce dernier, persuadé que c'est le seul qui puisse me conduire à une notion exacte. Il suffit de suivre pour guide, dans ma recherche, le sentiment que j'ai et que tout le monde a du beau, de savoir que c'est une qualité, une perfection soit matérielle, soit spirituelle, que la raison approuve, que le cœur aime, et dont l'idée ne peut me venir ni par le goût, ni par l'odorat, ni par le tact, à moins peut-être, pour ce dernier sens, que je ne fusse aveugle. Mais les yeux me présentent des images et les oreilles des sons que j'appelle beaux; je trouve aussi du beau dans les pensées et dans les sentimens : ce qui me conduit à distinguer pour le moment quatre sortes de beau, le beau *optique*, le beau *acoustique*, le beau *intelligible* et le beau *moral*.

§ 1er.

Il ne faudrait pas dire que *le beau optique* est

Digitized by Google

matériel, parce que les yeux le voient : car, à proprement parler, peut-on dire que les yeux voient? Voir c'est connaître une image qui se trace dans l'œil ; et ce n'est pas l'œil, mais l'intelligence qui la connaît. La beauté qui me charme est-elle dans l'image, ou dans l'objet extérieur qu'elle représente, ou dans l'intelligence qui voit l'image? Si elle est dans l'objet extérieur, par exemple dans une belle figure humaine, est-elle dans les parties ou dans l'ensemble?

Elle ne peut être que dans l'ensemble : car si elle était dans les parties, il faudrait dire que le dixième d'un œil, le vingtième du nez, le trentième d'une joue, le quarantième du front seraient quelque chose de beau : ce que personne n'oserait avancer. On dit pourtant quelquefois : voilà un beau front; mais alors on considère cette partie de la figure comme un tout, et c'est son ensemble qu'on appelle beau, et non pas une de ses parties telle qu'un centième. De même la beauté d'un édifice consiste dans l'ensemble de l'édifice, et non dans les pierres prises individuellement, ni à plus forte raison dans une fraction de pierre. C'est

Digitized by Google

donc un tout ou un ensemble de parties disposées d'une certaine manière, qui produit en nous l'idée de beauté. Or le tout n'est pas une réalité, ce n'est que le nom collectif de toutes les parties individuelles qui le composent, et dont chacune a une existence particulière et indépendante : un tout n'existe pas plus, comme je l'ai prouvé ailleurs, qu'une collection, un peuple, une assemblée, un genre, une espèce, et s'il n'existe pas, comment sa beauté existerait-elle ?

On dira sans doute que la beauté d'un corps gît dans le rapport de ses parties. Mais le rapport n'est rien, considéré dans un corps : car il suppose deux ou plusieurs termes, et il ne peut ni s'étendre matériellement d'un terme à l'autre ; ni s'attacher à une partie, puisqu'il en faut au moins deux pour établir un rapport; ni se partager entre plusieurs parties, puisqu'alors ce serait un tout, et n'aurait par conséquent aucune existence réelle. S'il est quelque chose, il ne peut être que l'acte de mon intelligence par lequel elle connaît différentes parties du tout, les rapproche, les compare, et cette comparaison réveille en elle une idée d'ordre,

Digitized by Google

de convenance, de beauté. Cette beauté, n'étant ni dans les parties d'un tout matériel, ni dans le tout, ni dans son image pour les mêmes raisons, mais dans un rapport qui n'est pas matériel; cette beauté, dis-je, ne peut être que spirituelle. C'est en elle-même que notre âme la voit, c'est en elle qu'en est le principe, indivisible comme la beauté, vaste principe, image de l'infini, et qui nous fait toujours concevoir et désirer au-delà de ce que nous voyons, principe fécond qui produit tant de chefs-d'œuvre propres à en exciter le sentiment.

Que dire de la beauté des couleurs? elle consiste ou dans leur disposition ou dans les couleurs considérées en elles-mêmes. Nous avons parlé de la première en discutant celle d'un tout. Quant à la seconde, elle résulte du rapport de telle ou telle couleur avec l'organe de la vue; et ce qui le prouve, c'est que pour l'un la plus belle couleur sera le blanc, pour l'autre le rouge, pour un troisième le vert ou le bleu. Certainement on ne peut pas dire que celui-ci ait tort de trouver le rouge la plus belle couleur, et celui-là de soutenir que c'est le blanc: car tel est leur goût, c'est ainsi qu'ils

Digitized by Google

sentent, et ils ne peuvent sentir ce qui n'est pas; il faut donc que le rouge soit la plus belle couleur pour celui-ci, et le blanc pour celui-là; c'est-à-dire que le rouge convient mieux à l'organe de la vue de l'un, et le blanc à celui de l'autre. On conçoit aussi que le même organe puisse être disposé de telle manière que nous n'ayons de prédilection pour aucune couleur, ou même que nous ayons une répugnance générale pour toutes, ce qui arrive à des yeux malades qui ne peuvent supporter la lumière. Il se manifeste ici une très-grande analogie entre la beauté des couleurs et la bonté des saveurs et des odeurs, qui affectent différemment les divers goûts et les divers odorats.

§ 2.

Il me semble encore voir la même analogie dans *le beau acoustique*, considéré surtout dans la qualité des sons: il est beau pour l'un et laid pour l'autre, suivant leur différente organisation. Si la beauté était dans les sons ou dans les couleurs, quiconque entendrait ces

Digitized by Google

sons où verrait ces couleurs, ne pourrait sentir la laideur là où se trouverait la beauté, à moins qu'on ne dise que l'une et l'autre peuvent nous affecter de la même manière, ce qui conduit au pyrrhonisme.

On peut m'objecter que je fais moi-même du beau quelque chose de relatif, tandis qu'il doit être absolu comme le vrai. Voici ma réponse: Il est absolument vrai que, l'organe de la vue étant disposé de telle manière, telle quantité de lumière est plus en harmonie avec cet organe qu'une quantité plus grande ou plus petite; que telle couleur plus ou moins brillante lui convient mieux que telle autre couleur. Il est absolument vrai que, suivant telle ou telle conformation de l'organe de l'ouïe, telle quantité, telle qualité, telle succession de sons lui convient mieux que telle autre. Or, cette convenance, cette harmonie est nécessairement belle, et voici dans quel sens. On ne peut pas dire que la beauté soit dans la couleur ou dans le son: car la couleur et le son ne sont pas beaux parce qu'ils sont tels, mais parce que les organes de la vue et de l'ouïe sont tels; elle n'est pas non plus dans les organes

Digitized by Google

de la vue et de l'ouïe, mais dans le rapport de convenance entre la couleur et la vue, entre le son et l'ouïe. Et ce rapport n'est ni la vue ni la couleur, ni l'ouïe ni le son, ni deux de ces objets respectifs; mais un acte de l'esprit, lequel procure à l'âme un sentiment de plaisir, avec celui de la beauté qui est en elle.

Si nous considérons, non plus quelques sons isolés, mais une musique ravissante, pouvons-nous admettre que la beauté soit dans la musique? Non, elle n'est ni dans les parties ni dans l'ensemble. En effet, supposons que ce soient des voix humaines qui exécutent de magnifiques accords. Le chant d'une voix, qui est une partie des accords, peut, il est vrai, paraître beau; mais c'est la succession et le prolongement des sons qui le rendent tel. Car un son qui frapperait mon ouïe en un instant indivisible, ne pourrait me paraître un beau chant; et s'il avait cette espèce de beauté qui consiste dans un rapport avec l'organe de l'ouïe, ce ne serait jamais celle de l'ensemble du chant, qui ne peut consister que dans le rapport entre ses parties. Or, dans la succession des sons, l'un est anéanti, lors-

Digitized by Google

que l'autre commence; et dans le prolongement d'un son, la partie initiale n'est plus quand commence la partie intermédiaire, qui s'anéantit pour faire place à la partie finale. Les sons retombés dans le néant et ceux qui n'en sont pas sortis, ne peuvent concourir avec les sons présens pour former une beauté réelle : chaque son, chaque partie de son existe à part, et leur ensemble n'est qu'un mot, non plus que leur prolongement, qui est un ensemble de parties dont l'une existe, l'autre n'est plus et l'autre n'est pas encore. Il faut en dire autant des accords qui résultent des différens chants : chaque chant existe à part, sa beauté n'est pas celle d'un autre, et la beauté générale de la musique n'est ni dans l'un ni dans l'autre, ni dans leur ensemble qui n'existe pas ; et elle n'est pas quelque chose qui plane sur tous les chants et qui s'étende de l'un à l'autre. Ce ne peut être que le rapport général des divers chants et de leurs parties : lequel rapport n'est pas matériel.

Trois chants exécutés l'un en Amérique, l'autre en Europe et le troisième dans la Nouvelle-Hollande, ont entre eux le même rap-

Digitized by Google

port que s'ils étaient exécutés à un pas de distance l'un de l'autre; et si l'esprit les connaissait à la fois et les rapportait l'un à l'autre, il attribuerait à leur ensemble la même beauté. Or, il est bien évident que cette beauté n'est pas quelque chose qui existe dans chaque chant particulier, ni qui s'étende d'un chant à l'autre, d'Europe en Amérique et dans la Nouvelle-Hollande.

On conçoit encore qu'un bel air que je chante en quatre minutes, pourrait être distribué dans quarante siècles, que ses parties auraient entre elles le même rapport, et que celui qui contient tous les temps finis dans son existence infinie, devrait voir dans leur ensemble la même beauté que si elles étaient resserrées dans quatre minutes. Or, cette beauté de l'ensemble ne peut être dans chaque partie, ni s'étendre dans quarante siècles, à travers des siècles d'interruption, correspondant à un instant de silence. Elle serait donc dans l'esprit qui connaîtrait cet air; et il en est de même de sa beauté actuelle.

Digitized by Google

§ 3.

Le beau intelligible se trouve dans un discours, dans un poème, etc.; dans une pensée, et jusque dans l'expression de cette pensée; dans l'ordonnance de l'univers, dans l'ouvrage ingénieux d'un mécanicien, etc.

1° Dans un discours, l'idée de beauté sera produite par la nature, la disposition et l'expression des pensées (j'ajouterais *des sentimens*, s'ils ne renfermaient souvent du beau moral; mais on devra leur appliquer presque tout ce que je dirai des pensées). Or, ce qui forme la nature d'une pensée, c'est la vision de l'âme, l'objet de cette vision qui est l'image ou le signe d'un ou de plusieurs objets, et le rapport de cette image ou de ce signe avec les objets qu'ils représentent. La vision de l'âme, la beauté de l'image d'un objet, le rapport d'une image ou d'un autre signe avec son objet ne sont pas matériels; il ne reste donc qu'à examiner la nature des signes. Les objets qu'ils représentent sont des choses spirituelles, ou les choses physiques qui ne sont pas l'objet de la vue,

Digitized by Google

telles que les sons, les odeurs, les saveurs, etc. Ces signes sont des mots pour les objets spirituels : ainsi le signe de l'esprit, c'est le mot *esprit*, celui de la vertu, c'est le mot *vertu*. Cependant le langage figuré peut introduire des exceptions à cette règle ; par exemple, d'après ce langage, *le lis*, *la blancheur*, considérés comme mots ou comme images, peuvent aussi bien que le mot *innocence*, être le signe de l'*innocence*. Quant aux choses physiques qui ne tombent pas sous le sens de la vue, leurs signes peuvent être ou des mots, ou quelque chose d'analogue à la sensation qui nous les a fait connaître; par exemple, pour les sons, une autre espèce de sons qui sont connus sans être entendus et qu'on peut regarder comme le produit de l'imagination appliquée aux sensations de l'ouïe. Il est bien clair d'abord que la beauté intrinsèque de la pensée ne consiste pas dans les mots ; si toutefois leur ensemble présentait quelque beauté, elle se rapporterait à l'expression de la pensée, que nous examinerons plus tard. Pour les signes qui seraient des espèces de sons, ils ne pourraient pas plus être beaux en eux-mêmes que ceux dont nous avons

Digitized by Google

parlé; et s'il s'agissait d'odeurs ou de saveurs, leur bonté, ou si l'on veut, leur beauté, ne consisterait que dans un rapport de convenance avec l'odorat ou le goût, comme celle des sons consiste dans leur rapport avec l'ouïe. Il n'y a donc dans la nature des pensées aucun élément qui puisse constituer une beauté matérielle.

Celle de leur disposition ne résulte pas de chaque pensée particulière, mais de leur totalité; et cette totalité n'est qu'un mot pour désigner toutes les pensées particulières qui seules sont une réalité, et dont chacune existe à part, d'une existence qui n'est pas celle des autres. De plus, il n'en existe jamais qu'une à la fois dans celui qui les produit, qui les lit ou qui les écoute : car l'expérience individuelle de chacun prouve que deux pensées, telles que celles qui composent un discours, ne peuvent être saisies à la fois par l'esprit, qu'elles sont nécessairement successives. Ainsi, tandis que j'ai une pensée, toutes celles que j'ai eues précédemment ne sont plus, et celles que j'aurai après celles-là ne sont pas encore. Or les pensées qui ne sont plus et celles qui ne sont pas

Digitized by Google

encore, ne peuvent former, avec celle qui est, une beauté actuelle. La totalité des pensées du discours n'est donc pas belle par elle-même. Mais l'intelligence de l'orateur, se servant de l'organe de la pensée avec un certain degré de puissance et d'adresse, dispose, enchaîne les pensées successives de la manière la plus propre à éclairer ou à toucher, la plus conforme à la marche naturelle de la pensée et à la règle d'ordre, de vérité et de beauté qu'elle a en elle-même et qui la dirige dans ses opérations; et moi qui entends ou lis ce discours, je sens la conformité de sa marche avec la marche naturelle de ma pensée et avec la règle du beau et du vrai qui la dirige. Cette marche générale n'est pas quelque chose qui existe actuellement et qui puisse former une beauté réelle; mais elle en réveille en moi le sentiment. C'est en moi qu'est la beauté que j'admire, comme elle est dans l'âme de l'orateur avant même la production du discours.

Celle de l'expression n'est pas indifférente : on l'a mille fois remarqué avant moi, c'est souvent de l'expression que la pensée tire tout son lustre : une belle pensée mal exprimée cesse

Digitized by Google

d'être belle ; tandis que la pensée la plus simple, rendue d'une certaine manière, devient frappante, originale, forte, noble, gracieuse. Le mérite de l'expression consiste dans l'harmonie naturelle ou dans le rapport des mots avec l'organe de la voix et celui de l'ouïe; dans l'harmonie imitative ou dans le rapport des sons avec les objets; dans le rapport des mots ou de l'arrangement des mots avec des images gracieuses, gaies, sombres, terribles, grandes, majestueuses, qui s'éveillent naturellement en nous à leur occasion; dans le rapport de la longueur des périodes avec la portée de la voix et la durée naturelle de l'attention, qui aime à se reposer souvent; enfin dans le rapport du choix des mots avec une foule de circonstances qui peuvent accompagner l'énonciation de la pensée. Or nous savons d'avance que la beauté de tous ces rapports est immatérielle.

Ce que j'ai dit sur le discours, s'applique à un poème, à un ouvrage d'esprit quelconque, à une pensée particulière et à son expression.

2° Maintenant disons un mot de l'ordonnance de l'univers : et ici nous ne considérons plus les beautés d'optique et d'acoustique, éparses

Digitized by Google

de tous côtés; celles qui nous occupent, ne se manifestent qu'à la réflexion et à la raison, et c'est pour cela que je les appelle *intelligibles*. Elles consistent pour la plupart dans l'harmonie qu'on aperçoit entre certaines fins et les moyens qui y conduisent. Par exemple, à quoi serait bon l'univers, s'il n'était habité par des êtres sensibles ou intelligens, capables d'en jouir? aussi la terre au moins est-elle habitée par les hommes et les animaux. Ces hommes et la plupart de ces animaux ne pourraient vivre sans l'air pour respirer, les plantes pour se nourrir et l'eau pour boire; voilà pourquoi toute la terre est environnée d'air, couverte de plantes et parcourue par des fleuves, des rivières et des ruisseaux. Mais ces fleuves, ces rivières, ces ruisseaux ont besoin d'être entretenus et tous ces végétaux d'être arrosés : aussi les nuages déchargent-ils sur les montagnes des masses d'eau capables d'alimenter les sources, et distribuent-ils sur les campagnes des pluies bienfaisantes, qui, en humectant la terre, fournissent aux plantes les sucs nécessaires. Ces pluies ne pourraient avoir lieu, s'il n'y avait un grand réservoir d'où s'élèvent tant

de nuages, et une source de calorique pour en évaporer l'eau, et si l'air immobile ne portait pas dans tous les sens les masses de vapeur qui donnent les pluies : aussi y a-t-il un océan qui ceint la terre, un soleil qui en pompe les eaux, et des vents qui vont les distribuer sur la surface des îles et des continens. Or, les plantes et les animaux ne vivent pas toujours, et la terre serait bientôt réduite en un vaste désert, si les uns et les autres n'avaient en eux-mêmes la mystérieuse faculté de la reproduction : voilà pourquoi dans chaque espèce d'animal et de végétal, il y a des individus qui portent les germes d'autres individus, et c'est ainsi que se perpétuent les races.

Que ne puis-je monter et descendre toute cette échelle des êtres et jouir du concert admirable de toutes les harmonies de la nature qui semblent se multiplier à l'infini! Je me contente d'en indiquer ici quelques-unes, et je me demande ce que nous admirons dans ces harmonies. Pourquoi les trouvons-nous belles ? c'est uniquement parce qu'elles réveillent l'idée de but, de dessein, d'intelligence, d'esprit; et il faut en dire autant de l'ouvrage in-

Digitized by Google

génieux d'un mécanicien. Cette idée d'intelligence résulte de différens rapports entre la fin et les moyens, et ces rapports n'existent que dans notre esprit.

§ 4.

Il nous reste à examiner *le beau moral*. Et d'abord consiste-t-il dans les actions extérieures ? il est évident que non ; elles empruntent leur apparente beauté du sentiment qui les détermine ; elles sont l'effet et le signe de ce noble sentiment ; elles le réveillent en moi, et c'est proprement en moi que je l'aperçois. Je ne puis même le soupçonner dans l'agent moral que parce que j'en trouve en moi le modèle, ni juger de sa beauté que parce que, dans l'essence de mon âme qui juge, est un type de beauté qui lui sert de règle pour juger.

Or tous les sentimens me semblent pouvoir se réduire à l'amour ou à la haine. La joie, le plaisir, l'admiration, le désir, la reconnaissance, la bienveillance, en un mot tous les sentimens agréables rentrent dans l'amour et

Digitized by Google

ne sont agréables que par là : *la joie* est l'amour de notre état présent ou de l'état présent d'une personne ou d'un objet chéri ; *le plaisir* est l'amour d'une modification actuelle de notre âme ou de notre corps ; *l'admiration*, c'est l'amour d'un objet que l'intelligence trouve beau ; *le désir*, c'est l'amour de la présence d'un objet dont nous sommes privés, ou dont est privé quelque être qui nous intéresse ; *la reconnaissance*, c'est l'amour d'un bienfaiteur ou d'une personne qui nous aime ; enfin *la bienveillance* n'est autre chose que l'amour d'une personne et de son bonheur. Il est facile de voir que les sentimens désagréables, tels que la tristesse, la douleur, le mépris, l'indignation, la colère, la crainte, l'ingratitude, ne sont que la haine sous différens points de vue. Or ne pourrait-on pas dire que la haine est à l'amour ce que l'ignorance est à la connaissance, c'est-à-dire que c'est la négation de l'amour, comme le froid est celle du chaud, et les ténèbres celle de la lumière ? Et alors tous les sentimens proprement dits se réduisent à l'amour. Mais l'amour peut-il constituer la beauté ? L'intelligence connaît la beauté, et la volonté l'aime ;

Digitized by Google

mais connaître et aimer n'est pas la beauté. Cependant un sentiment peut paraître beau par son rapport avec son objet, avec les circonstances et avec la règle d'ordre et de beauté qui est dans notre âme.

§ 5.

Ce sont toujours des rapports de convenance qui nous donnent l'idée du beau ; et ces rapports ne sont pas quelque chose qui existe matériellement ; ce sont des actes de l'intelligence. Or un acte de l'intelligence consiste à connaître, et connaître n'est pas la beauté ; elle ne peut être aucun acte de l'âme, soit qu'il se rapporte à l'intelligence ou à l'amour. Qu'est-elle donc cette beauté qui n'est pas dans la matière, mais dans l'esprit, et qui toutefois ne peut consister dans aucun acte spirituel ? Voici mes idées :

L'âme est un principe d'intelligence et d'amour. Mais pour connaître et pour aimer, il faut être, avoir une essence ; l'âme est donc un être avant tout, et cet être produit de sa nature un acte permanent qui est l'intelligence, et de cet

Digitized by Google

être et de son intelligence procède l'amour ou la volonté. La vérité est dans l'être, dans l'être spirituel, et la réalité ou l'essence de l'être spirituel est la vérité; la beauté n'est également que dans l'être spirituel, et l'essence du même être est la beauté; la perfection se confond avec la beauté, c'est donc encore l'être; de même le bien ne se trouve que dans l'être, n'est constitué que par l'être, et l'être n'est constitué que par le bien ou la perfection. Le bien, la perfection, la beauté, la vérité constituent donc l'être spirituel et se confondent en une seule et même substance. L'être de l'âme est donc la vérité, la beauté, le bien, la perfection : tout cela ne fait qu'un. C'est là le critérium de vérité qu'ont tant cherché et sur lequel ont tant disputé les philosophes : critérium de vérité, de beauté, de bien, de perfection; raison individuelle de tout le vrai et de tout le bien; raison universelle en même temps, puisqu'elle constitue l'essence de l'âme de tous les hommes et qu'elle est l'image de la vérité et de l'ordre qui sont en Dieu immenses, éternels et infinis; principe de tout principe vrai, lequel sans doute a fait croire aux idées innées

Digitized by Google

qui ne sont pas lui ; loi naturelle ou règle immuable du beau moral; source féconde et type invariable de tout le beau que produit l'homme, en littérature, en architecture, en peinture, en morale, en politique, etc. L'essence de l'âme est la vérité ou la beauté ; cette essence-beauté produit de sa nature l'intelligence qui connaît et qui est beauté dans son principe, comme la beauté est intelligence dans son produit. L'essence-beauté, connaissant le bien par son intelligence, l'approuve et l'aime : ainsi l'amour a pour principe l'être et l'intelligence, parce qu'il faut être et connaître pour aimer. Essence-beauté, intelligence, amour, voilà ce que je conçois dans l'âme; ce sont trois choses distinctes qui me paraissent ne faire qu'une âme; c'est la trinité dans l'unité indivisible, c'est l'unité dans la trinité distincte; peut-être est-ce l'image de l'unité et de la trinité infinies du Dieu de la révélation.

La raison du beau et du vrai dans tous les genres, c'est la beauté et la vérité de mon âme; la raison de la vérité et de la beauté de mon âme, c'est la vérité et la beauté de l'être éternel ; et la raison de celle-ci, c'est sa propre na-

Digitized by Google

ture, l'absolue, l'immuable, l'éternelle nécessité qu'on appelle *essence des choses*. On peut même dire que la vérité dans l'âme se sert de raison à elle-même; elle n'existe pas nécessairement; mais dès lors qu'elle existe, elle est nécessairement vérité comme dans Dieu : de sorte que Dieu est plutôt sa cause productrice que la raison de ce qu'elle est vérité.

§ 6.

Je conclus de tout ce qui précède que *la beauté proprement dite, c'est l'essence d'un esprit.*

Et *le beau est un rapport conforme à la beauté proprement dite ou capable d'en réveiller l'idée.*

§ 7.

Efforçons-nous de creuser plus avant dans cette mine précieuse, et tâchons de découvrir par quel secret les ouvrages de la nature et ceux des hommes excitent en nous l'idée de la beauté.

La nature nous offre partout des signes d'activité, de puissance et de vie, et ces idées por-

Digitized by Google

tent avec elles celle d'intelligence. Car une substance aveugle se conçoit naturellement comme inerte en elle-même et ne pouvant agir que d'une manière passive ou par une impulsion étrangère; or la puissance et l'activité répugnent à l'inertie, et par là même à la substance aveugle; elles supposent donc l'intelligence. Et comme la vie, soit dans les animaux, soit dans les plantes, consiste dans une sorte d'activité, elle produit encore une idée vague d'intelligence, avec un sentiment de beauté. Un pays tout-à-fait stérile n'a rien de gracieux: placez-y une riche végétation; sans que ses principales formes aient changé, cette vie, cette activité de la nature peut le rendre enchanteur. Qu'une foule d'animaux le parcourent dans tous les sens, qu'on y voie voltiger une infinité d'oiseaux et d'insectes; l'idée de vie, de sentiment, d'intelligence se développe, et avec elle celle de beauté. Enfin, qu'à un coin du paysage se présente une simple chaumière, qu'il en sorte un berger menant au pâturage son troupeau de moutons, que son père, non loin de là, taille la vigne sur le côteau ou dirige la charrue traînée par ses bœufs: le ta-

Digitized by Google

bleau prend encore une expression nouvelle, et la supériorité de l'intelligence humaine semble lui communiquer un dernier degré de perfection.

On va m'objecter qu'un pays stérile peut avoir une espèce de beauté, indépendante des couleurs et des formes, et qui deviendra quelquefois sublime dans la grandeur monotone d'un désert : c'est là, j'en conviens, une nouvelle sorte de beau, que j'espère traiter plus loin. On peut me dire encore que les couleurs des végétaux, indépendamment de toute activité, contribuent beaucoup à l'ornement du pays; qu'il en résulte, ainsi que de leurs formes une grande variété, une foule de contrastes; que dans un grand nombre de fleurs et de feuilles, on trouve de la régularité, de la symétrie. D'abord ces nouvelles beautés n'excluent pas les précédentes. Et puis ne peut-on pas dire que les couleurs, dont l'agrément provient de leur harmonie avec notre œil, semblent supposer un esprit qui ait établi cette harmonie; ou du moins que cette convenance est conforme à ce qu'établirait un esprit, et doit naturellement réveiller l'idée d'intelli-

Digitized by Google

gence? Quant aux contrastes et à la variété, nous en dirons un mot plus tard; nous allons examiner ici la symétrie et les autres espèces de régularité.

La symétrie n'est-elle pas belle parce qu'elle annonce une intention, un dessein, une comparaison, et partant une intelligence? Je m'explique. Un statuaire prend un bloc de marbre dont les formes raboteuses, où l'on ne remarque aucun dessein, peuvent s'attribuer au hasard et n'offrent aucune beauté. Il va lui donner de nouvelles formes : ce sont celles du corps humain que je suppose inventées par son génie. Une jambe paraît d'abord, terminée par un pied; et j'ai bien peine à attribuer au hasard ces nouvelles formes, quoique j'en ignore la cause. Peu après je vois une seconde jambe parfaitement semblable à la première et lui correspondant exactement par la position de toutes les parties analogues : je ne puis plus douter d'une cause intelligente; cette égalité des deux jambes, cette parfaite correspondance de leurs parties ne saurait venir du hasard, elle a été produite à dessein, il a fallu comparer, mesurer pour établir ces justes pro-

Digitized by Google

telligence, et de là naît le sentiment du beau.

On ne saurait contester que l'imitation, dans les arts libéraux, ne soit une source de beautés. Qui ne lit avec plaisir dans Homère la description du hideux Thersite! qui n'admire le vers de Virgile qui rend si bien le bruit aigre et désagréable de la charrue déchirant un terrain pierreux? Le fracas d'une bataille, les cris des blessés et des mourans, bien loin de me plaire, me percent le cœur; et toutefois la musique d'un grand compositeur qui les imite presque parfaitement, me ravit et m'électrise. La peinture fidèle du cœur humain, quelquefois fort hideuse du côté de son objet, le tableau des vices d'une société crayonné par un Tacite, l'expression des sentimens les plus pénibles dans une tragédie, un monstre hideux et effrayant représenté au naturel par un peintre de génie: tout cela sera beau et nous plaira beaucoup. Et en quoi peut consister cette espèce de beau, si ce n'est en ce que l'imitation, comme la symétrie, réveille l'idée de dessein, d'intention, de comparaison, de difficulté vaincue par le talent, en un mot d'intelligence.

La plupart des beautés que nous offrent les

Digitized by Google

arts libéraux et mécaniques, excepté celles qui se rapportent au sentiment, n'ont pas d'autre base. C'est pour la même raison que les traits de filou, quoique contraires à l'ordre, nous paraissent beaux et nous font un certain plaisir qu'on admire, tout en détestant la tromperie, la finesse du trompeur; qu'une démonstration géométrique plaît, ainsi que les procédés ingénieux de l'algèbre; qu'on trouve beau en un mot tout ce qui suppose du talent.

Il faut observer que l'idée de perfection accompagne toujours l'idée d'intelligence, sans doute à cause de la liaison intime qui existe entre l'une et l'autre, la perfection ou beauté étant le principe de l'intelligence, et l'intelligence étant perfection ou beauté dans son principe.

§ 8.

La foule des sentimens qualifiés de beaux se résument dans l'amour ou la volonté; les belles actions dont ils sont le principe, et les discours touchans qui les propagent, ne sont que des expressions matérielles de l'amour : troisième

Digitized by Google

principe constitutif de notre âme, procédant de la perfection et de l'intelligence, l'amour s'identifie dans l'unité de l'âme, avec l'intelligence et la perfection. Or, pour qu'un sentiment ou un acte d'amour soit beau, il faut qu'il soit conforme à la règle d'ordre et de convenance dont il procède, et pour cela il doit être éclairé par la raison : il rappellera donc non seulement l'idée d'amour, mais encore celle de raison ou d'intelligence.

Ces principes posés, il me semble aussi facile qu'intéressant de chercher pourquoi certaines affections, certaines qualités et certains actes moraux sont jugés beaux par les uns, déréglés et mauvais par les autres. Tels sont l'amour, le courage, l'orgueil, la haine, la vengeance, le suicide, le duel.

1° *L'amour* peut être déréglé en ce qu'il fait une idole d'une beauté terrestre, et qu'il préfère cette ombre de perfection à la perfection véritable qui est Dieu, et à la seconde perfection qui est l'esprit fini, image de la Divinité. Il secoue le joug de la raison sans laquelle point de beau, et nous précipite parfois dans des actes qui nous feraient douter de la dignité de

Digitized by Google

notre nature, si le remords ne venait l'attester et la venger. Cependant l'amour est excellent en lui-même, c'est un principe de bonheur et une loi de la nature : pour être irrépréhensible, il suffit qu'il soit réglé par l'intelligence.

2° *Le courage* consiste principalement à ne pas craindre le danger; et en cela il serait déraisonnable, parce qu'il pècherait contre l'amour de nous-mêmes et de notre conservation. Il ne sera beau qu'autant qu'un devoir plus impérieux que la conservation du corps nous le commandera, par exemple, l'amour de la patrie, l'horreur du crime : hors de là c'est témérité, déraison, haine de soi-même, l'opposé du beau moral. Il peut néanmoins être loué par l'irréflexion, parce qu'elle le confond avec le vrai courage, qui est réellement noble et généreux.

En tant qu'il nous fait supporter avec calme les misères et les adversités de la vie, c'est soumission à la providence, amour et accomplissement d'un devoir; en tant qu'il nous exempte de ce trouble qu'excite la vue du danger, c'est un moyen de conservation : et sous ces

Digitized by Google

deux derniers rapports, il me paraît toujours louable.

3° Dans *l'orgueil* ou l'amour-propre, considéré comme estime de nous-mêmes, rentrent la vanité et la fierté; considéré comme amour de nous-mêmes il comprend l'émulation, l'ambition et l'amour de la gloire, c'est-à-dire de notre perfection ou de l'estime des hommes. En quoi peut-il mériter le blâme? et en quoi peut-il être beau, suivant ce que l'on dit très-souvent, *un noble orgueil*, *une noble ambition*, *une noble fierté?*

Un homme que le ciel a doué d'un génie supérieur, a le sentiment de sa force et de sa supériorité; le génie étant estimable par lui-même, il l'aime et l'estime en sa personne comme dans les autres. Mais il reconnaît qu'il ne s'est pas fait lui-même, et que, comme un beau tableau est la gloire du peintre, de même tout ce qu'il y a de bon en lui fait la gloire du Créateur; et il lui renvoie souvent cette gloire. L'envie, fille de la médiocrité, l'attaque et le poursuit, et il méprise l'esprit étroit et les bas sentimens de ses envieux, tout en reconnaissant qu'il doit au ciel sa propre supériorité,

Digitized by Google

qui n'est, pour ainsi dire, qu'un néant devant l'infini. Qu'y a-t-il dans cet orgueil et dans cette fierté qui ne soit conforme à la raison? Voilà donc un noble orgueil, une fierté louable.

Un homme vertueux, mais pauvre, voit le vice, riche et orgueilleux, marcher fièrement devant une foule d'âmes basses qui se prosternent devant lui. Sentant sa dignité d'homme et d'homme vertueux, il est le seul qui ne fléchit pas le genou devant une idole si méprisable : et son orgueil me paraît sublime.

C'est un élève, qui voit l'application, les progrès, les qualités aimables et la bonne conduite d'un condisciple. Il ne peut s'empêcher de l'estimer, il veut lui devenir semblable, et même le surpasser, s'il le peut : non pas pour une vaine gloire, mais par amour de la perfection qu'il estime dans son condisciple, et que l'amour de lui-même lui fait désirer pour lui-même. A tout cela, joignez, si vous le voulez, un motif religieux ; et dites-moi si cette émulation n'est pas digne d'éloges.

C'est un homme à grandes lumières et à grands sentimens qui aime sa patrie et qui se trouve placé dans des circonstances où il peut

Digitized by Google

lui faire beaucoup de bien, s'il parvient à une place élevée de la société : il désire cette place et fait des démarches pour l'obtenir, non pas dans le but d'acquérir des richesses ou de s'attirer des applaudissemens, mais afin d'être utile à son pays et de faire fructifier, pour le bonheur de ses semblables, les dons qu'il a reçus du ciel; ajoutez qu'il connaît l'incapacité, le peu de lumières et les intentions peu généreuses de ses compétiteurs. Voilà ce que j'appellerai une noble ambition.

Mais qu'un homme riche et vicieux s'estime beaucoup lui-même et traite avec mépris un homme pauvre et vertueux; qu'un homme de génie, n'ayant aucune des qualités morales qui font l'homme estimable, se regarde comme digne de l'admiration de tout le monde, s'attribue à lui-même la gloire de ses talens qui lui viennent de la nature, et regarde avec dédain la vertu modeste d'un ignorant; que quelqu'un soit rempli d'émulation, non pas tant par estime de la vertu ou de la science que pour être admiré et applaudi de ses semblables, voulant se donner à eux comme une espèce d'idole digne de leur encens, tandis

Digitized by Google

que toutes ses bonnes qualités font la gloire du grand artiste dont il est l'ouvrage; qu'un ambitieux, poussé principalement par le désir des richesses et des distinctions, sans amour du bien public ni sentiment de sa force, aspire aux premières places de l'état et cherche à écarter des compétiteurs plus aptes que lui à les remplir; qu'un conquérant se regarde comme un grand homme et comme digne de l'encens des peuples, parce qu'il aura envahi et ravagé plusieurs provinces; qu'un jeune homme se croie quelque chose parce qu'il aura belle figure et saura donner à ses cheveux une tournure élégante; enfin qu'un homme qui pratique la vertu s'en attribue uniquement la gloire, recherche les louanges des hommes, fasse le bien pour se faire admirer : cet amour-propre, cette vanité, cette ambition, cette émulation, cette fierté n'est pas selon la vérité, n'est pas l'amour naturel de l'image de Dieu, réglé par l'intelligence sur le modèle de la perfection. Il faut dire le contraire d'un orgueil louable.

4° Quant à la *haine*, on ne peut pas plus la définir que l'amour, à moins qu'on ne dise

Digitized by Google

que c'est la négation de l'amour, qu'elle est à l'amour ce que l'ignorance est à la connaissance. Il est de la nature de l'esprit d'aimer la perfection, cet amour est raisonnable, c'est un devoir ; la haine de la perfection, au contraire, répugne à la raison, et elle est par là-même l'opposé du beau. Mais la haine du mal, de l'imperfection, de l'erreur, est naturelle à un esprit, elle se réduit à l'amour du bien, elle est conforme à la raison et à la beauté, qui en est le principe.

De là il résulte que c'est un mal de haïr une personne ; car cette personne est une perfection, elle est l'ouvrage et l'image de Dieu ; c'est donc un devoir de l'aimer, non pas comme auteur d'une action mauvaise et injuste, mais comme renfermant dans l'intimité de son être une grande perfection qui est l'image de l'esprit infini. En même temps, il est permis et même obligatoire de haïr et de détester le mal de sa conduite. Et comme il est très-difficile de ne pas confondre ce mal avec l'agent moral, on a bien de la peine à ne pas étendre à cet agent l'indignation et la haine qu'inspire son action mauvaise. C'est pourquoi tant de per-

Digitized by Google

sonnes approuvent la haine envers un malfaiteur, un traître, un ingrat, un injuste ennemi, quoique, à la pure lumière de la raison, elle soit contraire au devoir.

5° La *vengeance* est une punition que nous faisons subir à quelqu'un pour une action qui nous a blessés, soit au moral, soit au physique. Ou son action était juste ou injuste ; dans le premier cas, il serait évidemment déraisonnable de l'en punir ; dans le second cas, il mérite en effet châtiment, si son action était revêtue des caractères de la culpabilité. Mais d'abord, est-ce à moi de le juger ? Je vois son action extérieure, c'est-à-dire les mouvemens de ses mains, de ses pieds, de sa langue, lesquels ne sont pas plus coupables que le mouvement de la pierre qui va tuer un homme ou du feu qui va brûler sa maison. Sa culpabilité est tout intérieure, et les sentimens qui la constituent, je ne puis les apprécier en eux-mêmes, ni par conséquent les juger en connaissance de cause, ni dès-lors les punir équitablement. D'ailleurs, ses sentimens pèchent principalement, non pas contre moi qu'ils ne peuvent atteindre par eux-mêmes, mais contre la règle du beau qui

Digitized by Google

est l'essence de l'âme et contre la beauté éternelle dont son âme n'est qu'une image. C'est donc à l'intelligence, qui connaît la règle du beau transgressée et la malice de la volonté qui la transgresse, de venger la beauté, ce qu'elle fait par le remords; c'est à l'intelligence éternelle de condamner et de punir l'offense faite à la beauté éternelle, et elle a pour cela les malédictions de ce monde et celles de l'éternité. Quant à moi, si je me venge pour punir son action extérieure qui seule m'attaque, ma punition n'a aucun but, puisque cette action n'est pas coupable; je fais donc le mal pour faire le mal. Que si je veux punir son action intérieure, que je ne puis bien apprécier et qui ne pèche pas contre moi, mais contre lui-même et contre Dieu, j'usurpe ses droits et les droits de Dieu, et j'exerce la vengeance en aveugle. Un des premiers devoirs que m'impose la nature, pour ne pas dire le premier, c'est d'être bon, d'aimer la perfection, et partant la personne de mon semblable; de haïr, de détester et d'éviter le mal. Mon semblable viole cette loi: est-ce une raison pour que je la viole? Il est méchant envers moi: puis-je l'être

Digitized by Google

envers lui sans être, comme lui, digne de blâme et de châtiment? Parce qu'il a fait le mal le premier, ne suis-je pas coupable en le faisant le second?

Je conçois que, si ma vengeance répare le mal qu'il m'a causé, ou si elle en prévient un nouveau qu'il me causera; si d'ailleurs elle est renfermée dans des limites raisonnables, et qu'elle ait pour motif, non pas la haine de celui que je punis, mais la haine du mal d'un côté et de l'autre l'amour de mon bien et de mes droits violés et le désir d'amender celui que je punis; alors ma vengeance est une défense légitime, elle me paraît basée tout entière sur la raison et se résumer dans l'amour du bien. Il semble même que le bien public peut quelquefois m'en faire un devoir : car si toutes les injures, toutes les injustices, tous les crimes restaient impunis, les méchans n'auraient-ils pas trop beau jeu, ne seraient-ils pas trop encouragés au mal, et la société tout entière ne serait-elle pas victime de cette impunité? Voilà pourquoi ceux qui la régissent doivent être revêtus du droit de vengeance ou de punition, et ils doivent en user avec la plus

Digitized by Google

grande modération, pour l'amendement de l'individu, ou du moins pour le bien général. Je crois que, dans des temps d'anarchie, ce droit accompagné des mêmes devoirs, serait dévolu aux particuliers, qui hors de là ne peuvent l'exercer par eux-mêmes, excepté dans quelques cas où la vengeance ne serait qu'une défense légitime et où l'on ne pourrait avoir recours à l'autorité supérieure : c'est le bien et l'ordre publics qui l'exigent ainsi.

Cependant la vengeance, quoique n'étant pas revêtue de ces conditions, paraîtra belle quelquefois, et obtiendra, comme la haine de la personne, les louanges de plusieurs, sans doute à cause de son premier principe, qui est l'indignation contre l'injustice. Mais si l'irréflexion ou la passion l'approuve, la raison calme et éclairée la condamne ; et certainement on trouvera toujours plus belle celle qui consiste à faire du bien à celui qui nous a fait du mal.

6° Que dire du *suicide* qui a paru si beau à plusieurs philosophes ? C'est la haine de la vie qui en est la cause, et cette haine est occasionnée par des chagrins ou des souffrances physiques. Ces chagrins, ces souffrances, tous les

Digitized by Google

hommes les éprouvent plus ou moins, plus tôt ou plus tard; et d'après les philosophes qui approuvent le suicide, aussitôt qu'ils sont malheureux, ils devraient tous déposer la vie comme un fardeau trop pesant; et bientôt la terre serait dépeuplée de l'espèce humaine, qui seule peut expliquer la sagesse divine dans la création du globe. Si Dieu s'est proposé un dessein en nous donnant la vie et en l'assujétissant à tant de misères, comme on n'en peut douter, tous ces hommes qui se détruiraient, s'opposeraient aux desseins de Dieu; s'il leur a départi ces misères en punition des fautes qu'ils ont commises, et pour les rendre capables d'être admis au bonheur d'une vie future, ils se révoltent, en quittant la vie, contre cette punition, et renoncent au bonheur qui leur était destiné; si Dieu s'est réservé le domaine de la vie de l'être moral, parce qu'il en est l'auteur, et s'il destine cet être moral à pratiquer dans l'avenir telle vertu, à donner tel bon exemple, à faire tel bien à ses semblables, celui qui se détruit usurpe le droit de Dieu, s'oppose à la volonté de Dieu, se révolte contre Dieu; et si Dieu est juste envers lui, s'il récompense ses

Digitized by Google

mérites et punit ses démérites dans une autre vie, attendu que dans celle-ci les biens et les maux sont communs au juste et au méchant, en se détruisant, il encourt les vengeances de l'Éternel : il est donc bien fou et bien ennemi de lui-même, d'autant plus que bien souvent, s'il continuait à vivre, il éprouverait plus tard des jouissances qui le dédommageraient amplement des souffrances actuelles. Le suicide renferme donc, outre la haine d'une vie malheureuse, celle des desseins de Dieu, de la punition qu'il nous impose pour notre bien, et de notre bonheur individuel : en faut-il davantage pour prouver qu'il est contraire à la raison et qu'il ne saurait être beau ? Il cessera de mériter le nom de crime, alors seulement que Dieu nous révèlera expressément qu'il nous laisse maîtres de notre vie, qu'il a créé l'être moral et l'a entouré de misères sans aucun dessein, qu'il ne le destine à rien, et que bon ou méchant, louant la beauté infinie ou la blasphémant, soumis à Dieu ou révolté contre sa providence, il ne recevra du ciel ni récompense ni châtiment.

D'où vient donc que tant de philosophes

Digitized by Google

ont vanté le suicide? Sans doute parce qu'ils ont confondu avec le vrai courage celui qui nous fait surmonter la répugnance que nous donne la nature pour notre propre destruction : sans considérer la faiblesse qui est le premier principe du suicide, en nous rendant incapables de supporter les misères de la vie. Ils ont regardé la souffrance ou le chagrin comme un mal, sans avoir égard aux desseins du ciel qui peuvent le tourner en bien. Ils ont dit que la vie malheureuse est un fardeau inutile et insupportable, et qu'on est maître de le déposer : sans songer qu'elle peut devenir utile à nos semblables par l'exemple de la vertu, et à nous-mêmes pour nous rendre dignes de la félicité future, que l'ouvrage est la propriété de l'ouvrier, et que l'homme, ainsi que sa vie, n'appartient pas à l'homme, mais au Créateur. Enfin ils ont cru que se délivrer d'une vie malheureuse, c'est se faire du bien à soi-même : sans penser qu'on se prive, en ne voulant pas se soumettre à la providence, d'un certain droit aux récompenses divines, et qu'on s'expose à subir dans une autre vie des maux plus grands que ceux de la vie présente.

Digitized by Google

7° *Le duel* rentre dans la haine des personnes, et par là même de la perfection; dans la vengeance non seulement inutile, mais nuisible au bien de la société; et enfin dans le suicide, puisque s'exposer volontairement à la mort, c'est vouloir sa mort, et en être cause si elle a lieu. Tout cela se comprend à la moindre attention. Je ne vois donc pas que le duel puisse paraître beau, si ce n'est aux yeux de la passion et de l'irréflexion, celle-ci confondant le faux et le vrai courage, et celle-là se mettant à la place du duelliste outragé et sentant un certain besoin de haine et de vengeance. Cette vengeance est contraire à l'ordre public qui demande qu'elle ne soit pas laissée en général à la discrétion des particuliers; nuisible à la société qu'elle prive souvent de membres utiles; presque toujours excessive envers l'individu qui n'a mérité qu'une légère punition, et partant injuste, atroce et barbare, telle que jamais législateur sensé ne l'établirait contre pareilles fautes; enfin déraisonnable et absurde, puisque l'offensé se met dans le cas de la subir lui-même, et que sa situation est absolument la même que celle de son adversaire. Ainsi

Digitized by Google

le danger est une punition commune à tous les deux, ce qui est injuste, puisqu'il n'y en a qu'un qui mérite d'être puni; et si l'offensé succombe, il subit cette seconde peine à la place de celui qui en a mérité une moindre, ce qui est encore plus injuste. Le duelliste offensé est donc injuste, non seulement envers son ennemi, en voulant le punir d'une manière excessive et atroce, mais envers lui-même en acceptant une mort qu'il n'a pas méritée. De plus, en consentant à être tué, il consent au crime de son adversaire et en est la cause par sa provocation, et s'il vient à périr dans le combat, il meurt coupable de deux crimes. Ainsi, à consulter les lumières de la raison, le duel n'a rien que d'injuste, d'inhumain, de sauvage et d'absurde.

§ 9.

Les considérations précédentes nous conduiraient à ne reconnaître que deux espèces de beau, dont l'une, sous le nom de *beau intellectuel*, comprendrait celui qui rappelle l'idée d'intelligence, et l'autre, sous le nom de *beau*

Digitized by Google

amatif, embrasserait tout le beau qui a rapport à l'amour. Mais en voici une espèce que nous n'avons pas encore traitée et qui peut nous fournir de nouvelles vues.

Il est de fait que nous admirons tout ce qui est grand : un fleuve considérable nous paraît bien plus beau, toutes choses égales d'ailleurs, qu'une petite rivière ; des arbres très-élevés et à un branchage très-étendu nous captivent bien plus que de faibles arbrisseaux ; avec quel plaisir ne voit-on pas une allée qui semble se prolonger indéfiniment dans le lointain ! un immense palais nous frappe, nous étonne ; un vaste horizon nous jette dans un état indéfinissable d'admiration ; le spectacle du grand océan, la prodigieuse étendue de l'univers sont pour nous des objets sublimes. Notre admiration augmente à mesure que le grand se rapproche de l'infini ; et quand il nous arrive d'entrevoir quelque chose de cet infini, nous nous croyons trop faibles pour admirer un si grand objet.

Cet infini qui nous paraît si beau, est-il dans la matière ? ou bien celle-ci n'est-elle qu'un signe de grandeur, capable de réveiller

Digitized by Google

en nous un sentiment vague d'infini? Comme il n'y a de réel dans la matière que des points infiniment petits, toute grandeur matérielle est infiniment petite. Celle que j'admire est une réunion de points indivisibles, et une réunion n'est pas une réalité, mais un simple mot qui désigne toutes les parties réunies. Chaque point matériel existant à part, ne peut former avec les autres une grandeur réelle: ils composent simplement un signe qui me fait naître l'idée d'une grandeur illimitée. Mais mon âme connaît-elle en effet quelque chose d'infini? Il est évident qu'elle connaît avec certitude l'existence d'une étendue immatérielle sans bornes, et même celle d'une durée infinie qu'on nomme éternité; de plus aucune beauté finie ne peut la satisfaire, elle suppose toujours quelque chose de plus beau, et les bornes de la beauté se reculent toujours devant elle. Or ce grand, cet infini dont elle a l'idée, dont elle connaît l'existence et qui ne peut se trouver dans la matière, où l'a-t-elle vu? L'infini c'est Dieu: voit-elle Dieu de cette manière mystérieuse dont elle connaît dans l'état actuel chaque vérité? Je n'oserais ni le nier, ni l'affirmer, parce

Digitized by Google

qu'il n'y a là rien d'impossible, ni rien de prouvé. Mais je suis plus porté à croire que, étant l'image de Dieu, c'est en elle-même qu'elle voit une image spirituelle de l'infini.

Quoi qu'il en soit, voilà une espèce de beau qui ne se rapporte ni à l'amour, ni à l'intelligence, dont il ne rappelle pas l'idée. Il réveille seulement une idée d'être. C'est l'être, l'être immatériel, qui est grand, infini, et c'est lui qui est la beauté. Dans cette sorte de beau on peut trouver la raison de plusieurs plaisirs indéfinissables qu'éprouve surtout une jeune imagination, à la vue des grandes scènes de la nature. Nous l'appellerons *beau essentiel;* et nous aurons trois espèces principales de beau, le beau *essentiel*, le beau *intellectuel* et le beau *amatif*, ordonnées aux trois principes de notre âme, l'*essence-beauté*, l'*intelligence* et l'*amour*.

§ 10.

Avant de finir, il nous reste à dire un mot de la variété, de l'extraordinaire, du merveilleux et des contrastes.

1° *La variété* a pour nous des charmes in-

Digitized by Google

contestables. Ce n'est pourtant pas une beauté, mais un assemblage, un mélange de plusieurs beautés différentes ou de plusieurs signes de beauté. La raison pour laquelle elle nous plaît, c'est que chaque bel objet n'occasionnant dans notre âme qu'une vision très-faible de la beauté, elle a besoin de multiplier cette vision de mille manières; et pour cela il lui faut une grande variété d'objets, parce que, non seulement un objet unique ne satisfait pas la soif de l'âme pour le beau, mais contemplé pendant longtemps, il finit par ne plus exciter presque aucun sentiment de plaisir. Si l'on voulait faire de la variété une espèce de beau, on la rangerait dans le beau essentiel, quand elle rappelle uniquement une idée ou plusieurs idées d'être; ou dans le beau intellectuel, quand on y voit un dessein qui suppose la connaissance de nos besoins et du moyen de les satisfaire; ou bien même dans le beau amatif, pour les ouvrages de la nature, si elle nous révèle un Dieu bon qui l'ait produite par amour pour les êtres sensibles : et cette idée suave d'amour répand un charme tout nouveau sur la variété.

2° Ce qui précède explique également les

Digitized by Google

attraits de l'*extraordinaire* : il est clair qu'un objet n'est pas plus beau pour être moins commun ; mais il satisfait mieux le besoin que nous avons de connaître toujours de nouvelles choses ; il est clair aussi qu'un objet hideux n'aurait pas droit de nous plaire, quoiqu'il fût extraordinaire.

3° Il faut en dire autant du *merveilleux* considéré comme quelque chose de nouveau. Mais s'il s'y joint une idée d'une puissance surnaturelle, d'une intelligence ou d'un esprit invisible qui opère la merveille, cette sorte de beau appartient principalement au beau intellectuel.

4° *Les contrastes* sont des oppositions physiques ou morales. Ils peuvent avoir quelque analogie avec la variété ; mais leur principal mérite consiste à faire mieux ressortir chaque objet opposé, ou seulement l'un d'entre eux ; et dès-lors ils ne sont pas proprement beaux, mais ils aident à apprécier la beauté ou la laideur. Du reste, si l'on veut les trouver beaux, ils le seront par un rapport des objets contrastans entre eux, ou avec l'organe dont ils seront l'objet, ou avec l'état actuel de notre

Digitized by Google

esprit : et ce rapport manifestera sans doute un certain dessein, annoncera quelque espèce d'intelligence, et rentrera dans le beau intellectuel.

§ 11.

Quelles conséquences tirerons-nous des principes que nous avons posés jusqu'ici ? Puisque dans le fond de notre âme est un modèle de beauté qui ne se manifeste qu'à l'occasion de certains signes matériels ou de certains actes spirituels, puisque nous sentons d'ailleurs que la beauté est quelque chose de si désirable, consultons souvent cette règle de beau et de vrai qui est notre véritable loi intellectuelle et morale. Il en jaillira sur l'intelligence des traits de lumière pure qui se refléteront sur nos pensées, nos sentimens et nos actions : nos pensées seront nobles, nos sentimens généreux, notre conduite franche, bonne, pieuse, raisonnable, digne de l'homme et de Dieu. C'est de ce foyer mystérieux que s'échappent, comme des rayons divins, toutes les espèces de beau qui brillent dans les actions et dans les

Digitized by Google

ouvrages des hommes. Quelquefois il en sort des traits sublimes sans le secours de la réflexion; mais le plus souvent c'est elle qui, exploitant cette mine inépuisable, en tire d'immenses trésors de beauté. Ce n'est que par elle que l'intelligence, interrogeant l'essence-beauté, peut bien régler notre conduite, nous fortifier dans l'amour de la perfection, et nous faire éviter bien des fautes d'inadvertence ou d'ignorance. Aussi voyons-nous que la plupart des hommes célèbres par la hauteur de leur vertu ou de leur génie ont été des hommes de réflexion, et très-peu de ces esprits légers qui vivent toujours hors d'eux-mêmes, font preuve d'un talent supérieur; très-peu sont véritablement vertueux.

Néanmoins cette réflexion, si nécessaire pour exceller dans la littérature et dans les arts, ne suffit pas généralement. Pour en faciliter l'exercice, il faut des modèles pris dans la nature ou parmi les chefs-d'œuvre des maîtres, lesquels en excitant dans l'âme le sentiment de la beauté, lui apprennent en quelque sorte le secret de l'exciter non-seulement de la même manière, mais de plusieurs manières

Digitized by Google

différentes. Il en est de même dans la morale: le bon exemple et une loi extérieure, telle que l'Evangile, donnent à l'âme le sentiment du beau, et servent à lui manifester la loi intérieure, qui, sans de tels secours, serait souvent pour elle comme n'étant pas. Avec cet aide, qu'un homme vive réfléchi au milieu du monde et s'efforce de régler sa conduite selon la vérité, la justice et la charité, ou bien qu'il se retire dans la solitude et que là, concentrant en Dieu toutes les facultés de son âme, il s'applique à diriger le mieux possible ses pensées, ses sentimens et ses actions, d'après la loi intérieure expliquée par la loi extérieure : il mènera une vie sublime.

Appuyée sur le critérium de perfection qui constitue son essence et qu'elle aperçoit au moyen de la réflexion, la raison ou l'intelligence est évidemment le juge naturel du beau comme du vrai. Ils sont donc dans une grave erreur ceux qui, dans la recherche et dans l'appréciation du beau, ne veulent prendre pour juge que leurs caprices et une imagination aveugle. Ce que réprouve la raison, ne saurait être beau : toutefois elle peut réprouver des choses

Digitized by Google

qui soient belles sous un rapport; et si, par la réflexion, elle les considère sous ce point de vue, elle les trouvera belles d'un côté sans cesser de les trouver défectueuses de l'autre. Alors il s'agira de savoir si l'on peut retrancher le défaut en conservant la beauté, ou si l'on doit rejeter la beauté à cause du défaut, ou adopter le défaut à cause de la beauté.

La raison veut partout de l'ordre, c'est-à-dire une disposition convenable de parties, une marche naturelle qui annonce une intelligence régulatrice. Voulez-vous me prouver une vérité : vous ne le pouvez que par une suite d'idées claires, tellement enchaînées les unes aux autres, que mon esprit puisse facilement parcourir tous les anneaux de cette chaîne et s'assurer de leur liaison indissoluble. Voulez-vous au contraire faire parler une passion violente qui jette dans une espèce de frénésie : l'enchaînement des pensées serait alors un désordre, puisqu'il serait contraire à la marche de la passion. Ainsi le désordre peut quelquefois se changer en ordre ou en convenance; mais c'est toujours la raison qui doit en juger. Pour la satisfaire, il ne faut pas s'en tenir au

Digitized by Google

premier jet de sa composition. Car, les pensées accourant en foule, se disposent d'abord sur le papier dans un ordre qui n'est pas toujours convenable; et d'autres fois le même désordre provient de ce que les pensées ne sont venues qu'avec peine, et isolées, pour ainsi dire, les unes des autres. Sans compter l'incorrection des tours, l'impropriété des termes, les longueurs de style, les défauts d'élégance ou de noblesse, qu'on peut corriger en revenant sur son travail, on transpose tel passage, on supprime tel autre, on élague les répétitions inutiles, on fortifie, on développe, on éclaircit les endroits faibles ou obscurs, on répare les défauts de transition et l'on établit partout un ordre convenable. Par défaut de ce travail difficile, mais nécessaire, combien de chefs-d'œuvre avortés par la paresse des auteurs, qu'a effrayés une si longue correction, ou par leur empressement de se faire connaître au public, avide de nouveautés plus encore que de chefs-d'œuvre!

Entre les divers ornemens d'un ouvrage d'esprit, on sent qu'il y a un choix à faire, auquel doit présider la raison ou le bon-goût; et

Digitized by Google

ici il est naturel d'examiner laquelle des trois espèces de beau mérite la préférence. Dans le beau essentiel, il y a quelque chose de vague, d'indéfinissable : il nous plonge dans une profonde admiration ou dans une douce mélancolie, qu'il est impossible d'expliquer ; ou bien il excite en nous un plaisir, une jouissance, une gaîté délicieuse, dont nous ne pouvons non plus nous rendre compte. La majesté des cieux étoilés, un mystérieux clair de lune, les profondeurs d'une forêt, l'eau claire et le murmure confus des ruisseaux, un vaste horizon, les aspects pittoresques des montagnes, les plaines solitaires de l'Océan, la morne étendue des déserts, les idées de grandeur et d'infini : voilà le principal domaine du beau essentiel Les charmes du beau intellectuel ont quelque chose de plus saisissable et de plus défini, parce qu'on comprend plus facilement un but, un dessein que l'être en lui-même ; l'intelligence se manifeste par ses actes, tandis que l'essence de l'âme et d'un être quelconque reste pour nous, dans l'état actuel, scellée d'un triple sceau. Cette sorte de beau se montre dans la distribution des parties d'un tout, dans

Digitized by Google

la convenance, l'ordre, l'harmonie, la proportion, la symétrie, dans le choix des pensées, les artifices du langage, les traits d'esprit, les tours d'adresse, les ruses, les stratagèmes : c'est le roi de la comédie, de la satyre, du compliment et de tout ce qui n'a pour but que de plaire. Enfin le beau amatif, aussi clair que le précédent, paraît le plus délicieux des trois; et comme l'amour est le complément de la vie et ce qui pérachève en quelque sorte l'esprit, le beau amatif est, pour ainsi dire, la fleur des deux autres. Un homme bon, généreux, intègre, officieux, plein de candeur et de franchise, n'est-il pas préférable à un homme d'esprit? Une belle tragédie procure communément de bien plus douces émotions qu'une belle comédie; et le pathétique, bien plus que les pensées ingénieuses, caractérisa toujours la véritable éloquence.

Mais ne déprécions aucune espèce de beau : chacune a son mérite propre et chacune sert à former des chefs-d'œuvre. Presque partout elles se tiennent par la main et se prêtent un appui mutuel; dans tel sujet c'est celle-ci qui domine, et dans tel autre c'est celle-là, mais

Digitized by Google

presque jamais à l'exclusion des deux autres. Surtout dans un ouvrage de longue haleine, il est nécessaire de les varier l'une par l'autre et de ne pas prolonger trop long-temps la même. Car il paraît que le beau, en agissant sur l'âme, ou plutôt en devenant l'objet de son intelligence et de son amour, occasionne des impressions quelquefois très-fortes sur les fibres du cerveau ou du cœur, ou sur d'autres parties du corps, au point de décomposer les traits du visage, de faire briller nos yeux d'une manière singulière, de faire battre notre cœur, de faire couler nos larmes et de nous causer ces sortes de convulsions qu'on appelle rire. Il paraît en outre que la même espèce de beau agit toujours d'une manière uniforme et sur les mêmes fibres; et si elle est prolongée trop long-temps, cette continuité des mêmes impressions finit par fatiguer les fibres qui les éprouvent; et de là résulte aussi l'ennui de l'esprit, qui est la connaissance et la désapprobation de la fatigue corporelle. On peut même dire que les choses les plus belles seront aussi les plus fatigantes par la continuité, parce que les impressions les plus fortes sont

Digitized by Google

celles qui fatiguent le plus vite. L'ennui qu'on éprouve en lisant certains ouvrages qui portent l'empreinte du talent, mais qui sont partout d'une beauté uniforme, vient à l'appui de ce que j'avance. L'homme de goût craindra donc également le trop et le trop peu de beauté; même le trop peu, s'il ne s'éloignait guère du point de la perfection, serait préférable au trop, comme étant moins fatigant.

Il suit de là que dans les arts et dans les lettres, la perfection a nécessairement des limites qu'il est possible d'atteindre, comme on peut rester en deçà et aller au-delà. C'est donc une erreur de croire que les arts et les lettres sont indéfiniment perfectibles : il est un point de perfection d'où l'on ne peut ni monter ni descendre, sans s'éloigner également du parfait. La cause de l'erreur contraire, c'est que l'écrivain et l'artiste ont un sentiment confus de la beauté qui constitue l'essence de leur âme et qui est l'image de l'infini; rien ne peut remplir la vaste idée qu'ils en ont, et ils jugent que la beauté n'a pas de limites. Oui, la beauté proprement dite, dont l'essence de notre âme est un reflet; mais celles que nous

Digitized by Google

offrent les arts et les lettres n'en sont que des signes; et de leur nature, et à cause de notre faiblesse, elles ne peuvent croître indéfiniment.

Heureux donc l'écrivain et l'artiste qui pourront monter jusqu'à ce site magnifique de la perfection et qui s'y reposeront délicieusement sans vouloir s'élever davantage! Mais bien plus heureux l'homme vertueux qui forme, sous l'œil de Dieu, un chef-d'œuvre intérieur et tout spirituel, auquel il espère mettre la dernière main, à la splendeur de la beauté infinie!

Digitized by Google

RÉFUTATION

DU SYSTÈME DE LA RAISON IMPERSONNELLE,

INVENTÉ PAR M. COUSIN.

Il est un grand nombre d'idées, telles que les idées de *cause*, de *substance*, d'*espace*, de *temps*, d'*infini*, etc., qui semblent au premier abord ne pouvoir nous être données ni par le monde extérieur ni par nos opérations intellectuelles. De là plusieurs philosophes ont conclu que ces idées sont innées; et Condillac les a peut-être mal réfutés, en expliquant l'origine de nos idées par les sens d'une manière un peu trop générale, et sans examiner en détail celles qui paraissent le plus éloignées d'une telle origine. Son système mal expliqué dans beaucoup d'endroits et faux dans un grand nombre d'expressions, quoique vrai en grande

Digitized by Google

partie dans le fond des choses, a subi les interprétations erronnées auxquelles il prêtait naturellement, et a été généralement abandonné par les philosophes de notre époque. Le système des idées innées, qui n'était qu'à moitié détruit, s'est en quelque sorte métamorphosé, et dans son nouvel état, il s'est trouvé le système de la *Raison impersonnelle.*

C'est, d'après M. Cousin et son école, une raison qui nous est impersonnelle, raison absolue, infinie, universelle, qui nous révèle ces notions nécessaires dont nous venons de parler, et nous contraint à y croire d'une manière irrésistible. Ces notions, absolues et universelles comme elle, représentent des réalités infinies et correspondent à une foule d'idées concrètes et relatives qui n'en sont que des applications. De là une cause et une substance absolues, universelles, infinies, éternelles et identiques : la cause est nécessairement substance, et la substance est nécessairement cause; et par conséquent la création est nécessaire et éternelle. Toute évidence, toute certitude, toute croyance irrésistible est l'effet du pouvoir suprême qu'exerce sur notre âme la

Digitized by Google

raison impersonnelle, en lui révélant la vérité. De sorte que notre certitude a pour fondement, non pas notre raison personnelle et individuelle, mais la véracité de la raison absolue; c'est-à-dire, de Dieu. La réalité substantielle du moi, celle du non-moi matériel ou du monde physique et celle du non-moi immatériel ou de Dieu n'ont pour nous d'autre garantie que cette véracité.

J'avoue que ce système, malgré toute sa beauté et tous ses avantages apparens, présente à mes yeux un défaut grave et très-grave, c'est qu'il n'est ni démontré ni susceptible de l'être, et toutefois il n'est pas évident par lui-même; d'où il suit que la philosophie actuelle, reposant tout entière sur cette base, est un édifice ruineux et à reprendre sous œuvre. Ce système embrasse deux choses, l'origine des idées absolues et universelles, et le fondement de notre certitude dans toutes nos croyances irrésistibles. Pour attaquer la première partie et mettre à nu sa faiblesse, je n'ai besoin que de lui opposer l'opinion des idées innées. Car si les idées absolues sont innées, il est clair qu'elles sont notre fonds, et qu'elles nous viennent,

Digitized by Google

quand elles se manifestent, de notre nature et non d'une raison impersonnelle. Il faut donc évidemment détruire le système des idées innées pour établir celui de la raison impersonnelle, et je ne sache pas que M. Cousin ni son école l'aient entrepris. On me dira peut-être que, si les idées absolues sont innées, c'est Dieu qui les a mises dans notre âme en la créant, et qu'ainsi c'est toujours la raison suprême qui nous les impose. Mais outre que ce n'est pas dans ce sens qu'on a entendu les révélations de la raison impersonnelle, pour être en droit de me faire cette réponse, il faudrait préalablement qu'on m'eût prouvé que notre âme n'est pas éternelle, qu'elle est une créature de Dieu. Or les démonstrations qu'on peut m'en donner, ne me convaincront qu'autant qu'elles produiront en moi l'évidence, et cette évidence ne mérite ma confiance, d'après l'école de M. Cousin, que parce qu'elle est l'action sur mon âme de la raison absolue. Elle suppose donc, pour être certitude, et l'existence, et la science parfaite, et la véracité, et la révélation de Dieu : tout autant de vérités qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes,

Digitized by Google

qu'un grand nombre de philosophes ont pris la peine de prouver fort au long, et que d'autres ont formellement niées. Or ces vérités, que le philosophe n'ose guère admettre *à priori*, ne peuvent être démontrées que par l'évidence; et cette évidence, avons-nous dit, ne prouve rien qu'en s'appuyant sur ces mêmes vérités.

On voit donc que la seconde partie du système n'est pas susceptible d'être mieux prouvée que la première, et repose nécessairement sur un cercle vicieux. Ainsi elle rend impossible, dans la philosophie Cousinienne, toute certitude vraiment rationnelle. De même que la première partie n'est qu'une transformation du système des idées innées, qu'elle remplace sans le détruire; la seconde est une modification du système du *sens commun* de M. de La Mennais, qu'elle ne détruit pas non plus. Comme celui-ci, le système de M. Cousin place la base de la certitude hors de la raison individuelle, dans une raison infinie qui se communique à tous sans se partager : avec cette différence que, d'après M. Cousin, elle se communique immédiatement et produit par elle-même l'évidence; tandis que, d'après M. de La Mennais, elle dépose

Digitized by Google

la vérité dans le langage de la société et c'est par le langage qu'elle se propage et se manifeste à tous. L'un et l'autre de ces deux systèmes renferment évidemment un cercle vicieux et conduisent directement au scepticisme; cependant, comme la plupart de nos idées et de nos croyances, excepté celles relatives aux objets sensibles, ne se développent en nous qu'à l'occasion du langage, il paraîtrait que celui de M. de La Mennais est moins éloigné de la vérité.

Mais abordons plus directement la question, en examinant d'abord si les idées qu'on appelle *absolues* et *universelles* ne viendraient pas des sens et du travail de notre intelligence; et ensuite, si l'évidence et la croyance irrésistible n'auraient pas leur cause dans la nature même de notre âme et ne mériteraient point par elles-mêmes une entière confiance.

§ 1.

ORIGINE DES IDÉES ABSOLUES.

1° *Cause et effet.* Une des premières notions nécessaires, d'après l'école de M. Cousin, c'est

Digitized by Google

la notion de *cause*. Elle ne peut, dit-on, nous venir du monde extérieur où nous n'apercevons que des faits successifs ou simultanés, dont aucun n'emporte avec lui l'idée d'une véritable cause efficiente; elle ne peut non plus nous venir du monde intérieur pour les mêmes raisons. Cependant à la vue de certains faits successifs du monde matériel, nous n'avons pu nous empêcher de regarder les uns comme causes des autres; et quand nous avons remarqué certains de nos actes, nous nous sommes regardés comme cause de ces actes; ce qui requiert la notion préalable de cause, dont nous n'avons fait qu'une application particulière à nous ou à des phénomènes matériels. Aussitôt, et d'une manière fatale, cette notion, de concrète et individuelle qu'elle était dans sa première application, est devenue abstraite, absolue et universelle; en même temps s'est formé en nous ce jugement fatal et universel, appelé *loi de cause* ou *principe de causalité :* IL N'Y A POINT D'EFFET SANS CAUSE.

Que penser d'un tel raisonnement? *Le monde extérieur ne nous présente que des faits successifs ou simultanés.* Mais ces faits n'ont-ils pas des

Digitized by Google

rapports entre eux, de manière qu'il y en ait qui dépendent nécessairement des autres? Ne dit-on pas tous les jours, par le sentiment de cette dépendance, que le monde est rempli de causes et d'effets? prouverez-vous qu'une intelligence bornée ne peut saisir par elle-même de tels rapports et traduire le sentiment qu'elle en a, par le mot *effet* pour le terme dépendant, et *cause* pour celui dont il dépend? *L'idée de cause ne peut nous être donnée par le monde intérieur pour les mêmes raisons.* Comment! vous dites que notre âme est cause de ses actes et qu'elle se regarde comme telle, et vous voulez qu'elle ne puisse trouver en elle l'idée de cause? Pour se regarder comme cause, il faut qu'elle se connaisse comme telle, et vous ne prouverez pas qu'elle ne puisse le faire par sa seule intelligence, et acquérir ainsi l'idée d'une cause particulière, modèle auquel elle pourra comparer toutes les causes sous le rapport de causalité, comme on compare à un seul mètre tous les mètres possibles. *Mais en regardant certains faits comme causes des autres et notre activité comme cause de nos actes, nous faisons l'application de la notion de cause; il faut donc*

Digitized by Google

que nous l'eussions déjà. Point du tout, s'il s'agit de la première cause que nous avons connue : nous avons senti que tel fait dépendait de tel autre, que tel de nos actes dépendait de notre activité ; et ce sentiment de rapport, qui est proprement la notion d'*effet* et de *cause* dégagée des mots, n'en suppose pas un autre semblable qui l'ait précédé ; autrement celui-ci en supposerait encore un autre, et ainsi de suite jusqu'à l'infini.

Je crois donc que nos sens et notre intelligence, les faits extérieurs et les actes de notre âme suffisent pour la formation des idées correlatives de cause et d'effet ; et voici comment j'en explique l'origine. J'avais faim, je prenais de la nourriture et ma faim s'apaisait. La même expérience ayant été renouvelée plusieurs fois, ces faits se sont classés dans ma mémoire, dans l'ordre et avec les rapports suivants : faim, manger, non-faim ; toutes les fois que j'ai eu faim, si j'ai mangé, j'ai éprouvé un soulagement à ma faim ; (et par une induction dans laquelle m'a affermi l'expérience), maintenant que j'ai faim, si je mange, ma faim disparaîtra ; et toutes les fois que j'éprouverai ce malaise, la

Digitized by Google

même action le dissipera, tandis que, sans elle, il continuerait. Ces connaissances peuvent facilement se traduire ainsi : *manger est un antécédent nécessaire au soulagement de ma faim, lequel suit toujours la même action.* J'approchais une rose du nez et je sentais une agréable odeur, je l'en éloignais et je ne sentais plus rien. De ces observations plusieurs fois répétées, je devais recueillir cette connaissance : *rose près du nez antécédent nécessaire de telle modification, de telle odeur, qui est toujours sentie à cette unique condition.* D'autres fois je voyais une pierre brute entre les mains d'un ouvrier : il y appuyait son ciseau d'une main et de l'autre frappait sur le ciseau à coups de marteau, et à chaque coup il se détachait quelque petit éclat de pierre, et peu à peu la pierre se polissait ; était-il son ciseau, elle ne changeait point de forme ; appuyait-il le ciseau sans frapper, aucun éclat de pierre ne se détachait ; mais s'il appuyait le ciseau et frappait, je voyais toujours le même fait se reproduire. Quand il laissait là le ciseau et le marteau et s'en allait, ni le ciseau ne s'appuyait sur la pierre, ni le marteau ne frappait sur le ciseau, mais l'un et

Digitized by Google

l'autre restaient immobiles à leur place. Si j'étais attentif à ces faits, je pouvais les résumer ainsi : « la pierre ne se polit pas sans qu'il s'en détache de petits éclats; ceux-ci ne s'en détachent pas sans que le ciseau s'enfonce dans la pierre; le ciseau ne s'enfonce pas dans la pierre sans que le marteau le frappe; et le marteau ne le frappe pas sans que la main de l'ouvrier le pousse.

Après toutes ces expériences et mille autres semblables, je ne pouvais m'empêcher de croire que certains faits n'ont jamais lieu sans d'autres faits qui les précèdent et qui devaient me paraître des conditions nécessaires pour l'existence de ceux qui les suivent; je devais croire naturellement que ces derniers, contingens en eux-mêmes, deviennent nécessaires aussitôt qu'ont lieu les conditions de leur existence. Ces faits qui sont préparés par d'autres, je leur donnai le nom d'*effets*, et ceux qui me paraissaient des antécédens nécessaires pour l'existence des autres, furent appelés du nom de *causes*. Ainsi l'action de manger fut appelée *cause* du soulagement de la faim, et ce soulagement *effet* de la même action; une rose près

Digitized by Google

du nez *cause* d'une agréable odeur, et cette odeur *effet* de la rose; la forme polie d'une pierre *effet* du travail de l'ouvrier, et ce travail *cause* de la forme. Une idée de postériorité, d'existence conditionnelle et de passivité fut attachée à l'idée d'effet; et une idée d'antériorité et de nécessité relatives à l'effet accompagna l'idée de cause. Telles sont les idées complexes et réciproquement relatives de cause et d'effet que je ne pouvais m'empêcher d'avoir, supposé les phénomènes du monde, mon intelligence et mes sens tels qu'ils existent. Plus tard je les ai étendues aux phénomènes de l'esprit, dont j'ai regardé l'activité comme le principe et la cause de ses actes, et certains actes, nommés volitions, comme causes de plusieurs mouvemens de mon corps. Alors ma notion de cause s'est développée davantage : car j'ai mieux compris ce que j'étais lorsque j'étais cause, que je n'avais compris ce qu'étaient les autres causes. J'ai senti que j'agissais pour mouvoir mon corps, pour produire un effet à l'extérieur; et prenant ma causalité pour modèle de toute autre, j'ai ajouté à ma première idée de cause l'idée d'action dirigée vers l'effet.

Digitized by Google

D'après cette analyse, rien n'est effet que ce qui est produit par une cause, et rien n'est cause que ce qui produit un effet; ou en moins de mots, *il n'y a point d'effet sans cause, ni de cause sans effet* : et cette dernière vérité, que j'énonce peut-être le premier, n'est pas moins incontestable que la première; car on peut les traduire ainsi : *il n'y a point d'effet qui ne soit effet, ni de cause qui ne soit cause.* De plus, comme il n'y a qu'un être concret, fini ou infini, qui existe, un être abstrait, qui n'existe pas, ne peut être cause ni effet, et dès-lors la *cause abstraite* de nos philosophes n'est qu'un mot vide de sens, à moins qu'ils ne lui fassent désigner une cause individuelle, finie ou infinie, c'est-à-dire, ce que tout le monde appellerait *cause concrète.* Il est clair encore que leur *cause absolue* est une absurdité dans les termes, puisque toute cause est relative à son effet, comme tout effet est relatif à sa cause. Enfin si la cause est nécessairement substance ou quelque chose d'existant, on ne peut pas ajouter que la substance est nécessairement cause, et de là conclure que la création est nécessaire et éternelle. Car la raison conçoit

Digitized by Google

qu'un seul être est nécessaire, et dès-lors il ne répugne pas qu'il existe seul, ou qu'il n'y ait aucune créature ni aucune création; la création n'est donc pas nécessaire. Qui dit création dit chose créée, et une chose créée est une chose qui commence, et ce qui commence n'est pas éternel. Donc la création, du moins quant à l'effet, n'est pas éternelle.

Je demande maintenant s'il fallait une intelligence infinie pour nous donner l'idée de cause et d'effet, telle que je viens de l'expliquer ; si une intelligence très-bornée, étant elle-même cause et entourée de causes, pouvait s'empêcher d'en avoir l'idée. Que si je n'ai pas saisi tout ce qu'il y a dans cette notion, qu'on me place dans des circonstances propres à me faire découvrir les idées omises, et l'on m'aura suffisamment indiqué leur origine.

2° *Substance et mode.* La principale raison qu'on donne pour prouver que nous ne pouvions par nous-mêmes nous élever à la notion de substance, c'est que *nous ne connaissons que des modes et nullement des substances, et par conséquent nous ne devrions avoir l'idée que des modes.* N'est-ce pas pas dire en d'autres termes

Digitized by Google

cette niaiserie que, *puisque nous n'avons que la notion de mode, nous ne devrions avoir que la notion de mode?* Avant de chercher l'origine de celle de substance, il est à propos de constater ce qu'elle est actuellement dans notre esprit. Il n'est guère que le philosophe à qui le nom en soit familier, quoiqu'il avoue que notre intelligence ne peut saisir la chose que ce nom représente. Pour nous qui ne sommes pas philosophes, nous nous servons plutôt du mot *être*, et nous disons qu'*un être est quelque chose qui existe, est l'opposé du néant* ou de ce qui n'est pas, sans croire définir ce que les mots ne peuvent rendre plus clair ; car, si l'on nous demande ce que c'est que l'*existence*, nous serons forcés de répondre que c'est l'*être existant*, l'*être réel*, l'*être* en un mot, ce qui nous ramène à l'idée qu'il fallait définir. Et si l'on nous pousse là-dessus et qu'on veuille savoir ce qu'est enfin cet *être* que nous appelons *quelque chose*, nous ne pourrons l'expliquer tant soit peu qu'en développant tout ce que nous en connaissons, c'est-à-dire, toutes les manières d'être sous lesquelles il se manifeste à nous.

Or ces manières d'être ne peuvent être con-

Digitized by Google

nues sans être quelque chose de réel : sont-elles donc des êtres? Un être, dès-lors qu'il existe, doit exister de telle ou telle manière, il doit exister *tel* ou *tel*, par exemple, actif ou inerte. S'il existe *actif*, l'*activité* est une de ses *talités* (1) ou manières d'être. Or je demande si *son activité* n'est pas la même chose que *lui actif*, si elle sera une réalité, étant distinguée de lui ou abstraite. Toute raison attentive répondra que non : une *talité* concrète n'est donc autre chose qu'un *être tel*, une manière d'être est identique avec l'être.

Cependant on peut me dire que tout dans l'être actif n'est pas l'activité, que par conséquent l'activité n'est pas lui tout entier. A cela je réponds qu'il s'agit ou d'un être indivisible ou d'un être divisible. S'il s'agit d'un être indivisible, c'est bien lui tout entier, et non pas une partie de lui, qui est actif; et partant son activité est bien lui tout entier actif. Mais lui actif peut être en même temps mille autres choses,

---

(1) *Talité* suppose *talitas*, qui serait formé de *talis*, *tel*, comme *qualité* est formé de *qualitas*, *qualis*, *quel*.

Digitized by Google

exister tout entier de mille autres manières, être connu sous mille autres talités. Chacune de ces talités est identique avec lui tel, et n'est rien qu'une abstraction distinguée de lui : elles se réduisent donc toutes à l'unité de l'être, malgré leur apparente pluralité. Si par exemple l'être actif et indivisible dont il s'agit, est en même temps nécessaire et infini, il est facile de voir que ces quatre talités ne font qu'un. En effet son *indivisibilité* c'est *lui indivisible*, et lui indivisible c'est lui tout entier. Or *lui tout entier indivisible* est aussi *tout entier actif;* il n'est donc rien en lui qui ne soit à la fois indivisible et actif; donc en lui l'indivisibilité est active, et il n'y a rien d'actif que l'indivisibilité, puisqu'elle comprend toute la réalité de son être; et réciproquement son activité est indivisible, et rien en lui n'est indivisible que son activité, laquelle comprend toute la réalité de son être. La réalité active est donc identique avec la réalité indivisible; l'activité et l'indivisibilité concrètes sont donc, dans l'être actif et indivisible, une seule et même réalité. Cette réalité *active-indivisible* est tout entière *nécessaire*, sa nécessité concrète est donc identique

Digitized by Google

tat actuel ne peuvent être connues de nous que dans leurs agrégations. Examinons donc un instant ces êtres improprement dits avec leurs talités corporelles, et pour fixer nos idées prenons une boule d'étain. Je la vois, c'est-à-dire que je vois ou la boule ou l'image de la boule. Si c'est l'image, comme l'assurent les physiciens et les philosophes modernes, quelles sont ses talités? elle est blanchâtre, arrondie, de telle grandeur. La blancheur de l'image c'est l'image blanche, et l'image blanche c'est la blancheur que je vois : impossible de trouver deux idées sous ces deux expressions. Cette image-blancheur ou cette blancheur-image est ronde, est la rondeur concrète que je vois, laquelle rondeur est blanche, est la blancheur, l'image que je vois : voilà donc encore la rondeur identique avec l'image-blancheur. Ce rond-blanc qui est l'image, a telle grandeur, telle étendue : c'est ce rond-blanc lui-même qui est étendu, qui est une étendue concrète, laquelle est ronde-blanche, est une rondeur-blancheur, est une image. Ces trois talités se réduisent donc à l'unité, et chacune, comme toutes ensemble, constitue l'image tout entière,

Digitized by Google

et l'image les constitue toutes ensemble et chacune en particulier.

Si c'est la réalité de la boule que je vois, comme le sentiment et la philosophie ancienne me le disent, je dois noter que je ne vois pas la boule entière, mais seulement sa surface ou l'assemblage de toutes les particules d'étain qui sont à son extérieur, et qui, n'étant pas cachées par d'autres, sont visibles à mon œil, et rendent les autres invisibles en les couvrant; ces parties cachées pourront devenir visibles, si j'ôte celles qui les couvrent, et la surface qu'elles affecteront, pourra être convexe, concave, plane, etc., suivant l'ordre dans lequel elles seront disposées. Ainsi, pour la vision, il n'y aura dans l'intérieur, non plus qu'à l'extérieur de la boule, que différentes surfaces, ou différentes agrégations de parties non couvertes par d'autres parties. Les observations que nous avons faites sur l'image de la surface, peuvent s'appliquer parfaitement à la surface, et des réflexions analogues à toutes les surfaces intérieures. Ainsi les talités visibles de la boule s'identifient exactement avec les parties visibles qui les possèdent; et il est fa-

Digitized by Google

cipes ne sont qu'une expression analytique de la notion de mode ou de substance.

Qu'est-ce à dire maintenant que nous connaissons les modes et non les substances? Cela ne peut être vrai, dans le sens que nous connaissions parfaitement certaines talités de l'être, puisque nous n'avons pas une telle notion de la substance avec laquelle elles sont identiques; ni que nous connaissions toutes les talités de l'être; car les connaître toutes c'est en connaître complétement une seule, c'est avoir une notion complète de la substance; ni que nous n'ayons aucune connaissance de la substance, puisqu'il est impossible de connaître le moindre mode sans connaître, sous un rapport, la substance avec laquelle il se confond. Ainsi, d'un côté, nous connaissons plusieurs talités ou modes des êtres, mais non pas toutes, mais non pas parfaitement; d'un autre côté, nous connaissons plusieurs êtres ou substances, mais d'une manière très-incomplète. Voilà les principes que sera obligé d'admettre toute personne réfléchie qui se donnera la peine de comprendre cette analyse; voilà les seules idées que je trouve en moi de la substance et du

Digitized by Google

mode concrets, qui sont les seuls existans, et il m'est facile d'en indiquer l'origine.

Les premiers faits de mon existence ont été de sentir, de jouir et de souffrir. Je voyais, j'entendais, je goûtais, j'odorais, je touchais ou j'étais touché ; et plus tard je regardais, j'écoutais, je savourais, je flairais, je palpais, je marchais ; j'avais faim et je mangeais, j'avais sommeil, et je dormais : tout cela machinalement et sans réflexion, sans me demander ce que c'étaient que toutes ces modifications et toutes ces actions, si j'avais le pouvoir d'éprouver les unes et de faire les autres, s'il y avait différens lieux qui rendissent possibles mes divers mouvemens.

Quoique ce fût mon âme qui fût le véritable principe de cette vie de sensation, que ce fût elle qui sentît, qui jouît et qui souffrît, je ne sentais pourtant que mon corps et les impressions qu'il recevait, ou si je sentais mon âme, c'était sans m'en rendre aucun compte : de sorte qu'en parlant de moi je n'entendais autre chose que mon corps, n'ayant aucune idée distincte de rien d'incorporel. Tous les objets de ma connaissance étaient ou des corps ou des

Digitized by Google

choses relatives aux corps; je ne voyais, n'entendais, ne touchais que des corps; et je n'aurais peut-être jamais soupçonné que j'eusse une âme, ou du moins n'aurais-je découvert cette vérité que très-tard, si l'éducation ne fût venue m'y faire penser. Et alors je me représentai l'âme sous une image sensible, sous la forme d'une flamme, d'une lumière ou d'une vapeur subtile placée dans mon corps; et ce n'a été que long-temps après que la raison m'a fait concevoir son indivisibilité. J'étais donc bien éloigné de faire les savantes analyses du premier fait de conscience, que suppose la philosophie Cousinienne, et d'y puiser tant de notions et de hautes vérités. J'aurais pu les y découvrir si j'avais été capable de la réflexion peu commune que demandent les analyses de nos philosophes; mais voilà ce qui me manquait. Ce n'est donc pas de là que dérive ma notion d'être ou de substance; elle est bien antérieure à l'âge où j'aurais pu réfléchir sur les actes de mon âme, et se trouve dans ceux qui n'y ont jamais réfléchi.

Mais, si dans les commencemens de ma vie, je voyais de la même manière qu'à présent, ce

Digitized by Google

que m'atteste la mémoire pour tous les temps qu'elle peut embrasser, je ne voyais pas sans voir un objet, qui était ou un corps ou l'image de ce corps ; et il me semblait le voir, non pas dans mon œil (ce n'était jamais à mon œil qu'allait ma main pour le saisir), mais hors de moi, à peu près à la distance où ma main allait le toucher. On objecte que *voir* est une simple modification de mon âme, et que de cette modification, sans la loi de causalité, je ne pouvais conclure à rien qui ne fût pas moi. Mais voir sans voir quelque chose, c'est ce que personne ne concevra jamais : ce serait pour nous voir sans voir ; même en songe, lorsque seulement il nous semble voir, il nous semble toujours voir quelque chose. Penser sans penser quelque chose, aimer sans aimer quelque chose, voir sans voir quelque chose : expressions qui n'ont pas de sens pour nous et sur lesquelles on doit s'abstenir de raisonner, sous peine de ne raisonner que sur des mots : avis aux Cousiniens qui, comme les Condillaciens, commettent constamment cette erreur psychologique. C'est moi qui vois, et ma vision est un acte, un sentiment, une modification de

Digitized by Google

mon âme, c'est mon âme voyant, mon âme sentant; mais il me serait facile de prouver que la chose ou l'image vue n'est pas mon âme : là-dedans est une psychologie entière, connue du sauvage comme de l'homme civilisé, mais dont les philosophes n'ont pas encore songé à s'emparer. Or, quand je vois, c'est-à-dire quand je sens ou connais une image, ce n'est pas sur ma vision, mon sentiment, ma connaissance, que se porte mon attention, c'est sur la chose vue; ce n'est pas moi que je sens, c'est la chose vue; ce n'est pas moi que je considère, c'est la chose vue; ce n'est pas de moi, de ma modification ou de mon sentiment que j'ai actuellement conscience ou connaissance, c'est de la chose vue, qu'il m'est impossible de regarder comme moi, et que jamais, dans le simple fait de vision, je n'ai regardée comme cause de ma vision, mais simplement comme son objet. Je ne concluais donc rien de ce simple fait; seulement je voyais, je regardais; et ma vue me montrait une couleur, formant une surface, avec tel contour, et ma main touchait au même endroit la surface colorée, le contour, l'étendue que mon œil voyait.

Digitized by Google

Ce que je voyais était donc coloré, ce coloré était étendu; cet étendu-coloré était figuré; cet étendu-coloré-figuré était palpable, cet étendu-coloré-figuré-palpable était dur ou mou, solide ou fluide, froid ou chaud, pesant, mobile, sonore, sapide ou insipide, *odorable* ou inodore, etc. Voilà ce que j'ai appelé tantôt *pierre*, *bois*, tantôt *fruit*, *herbe*, *eau*, *terre*, etc., tantôt *corps* ou *être* : Ainsi *visible-étendu-figuré-palpable-dur-solide-pesant-mobile*, etc., exprime la réalité que je voulais signifier par le mot *pierre* ou *bois*, ou par le mot *corps* ou *être* employé dans les mêmes circonstances. N'y ayant jamais reconnu autre chose, je ne pouvais vouloir exprimer autre chose; et je ne me demandais pas si cela était une réalité, si cela existait : sentir ou être senti, voir ou être vu, toucher ou être touché, etc., c'était là pour moi la *réalité*, *l'existence*, mots dont le raisonnement a bien pu étendre, mais non détruire la signification primitive. Ainsi l'être ou la substance a été d'abord pour moi tout ce que j'y connaissais réduit à l'unité, et il est encore l'existence réelle de toutes ses talités connues ou inconnues, entrant les unes

Digitized by Google

je me la *représentai* comme étendue. Du reste, les enfans ne sont pas les seuls qui n'aient pas l'idée de l'indivisibilité de leur âme, beaucoup d'hommes faits ne sont pas plus avancés là-dessus que les enfans; qu'on se souvienne des païens qui se figuraient l'âme comme une matière légère qu'ils appelaient une *ombre*. Cependant nos philosophes prétendent que *j'ai perçu d'abord la simplicité ou l'unité parfaite de mon âme, et qu'en jugeant qu'elle était une, je ne faisais que l'application de la notion d'unité, laquelle notion devait être en moi préalablement et m'avait été révélée par la raison impersonnelle.* Ensuite, par leur abstraction immédiate, ils me transforment cette idée en idée universelle, dont je fais des applications à toutes les individualités simples ou composées que je connais.

Mais si je percevais la simplicité de mon âme, pourquoi ne pouvais-je me la représenter que comme étendue et composée? Si je percevais cette simplicité, je connaissais donc une unité parfaite; et comment prouverait-on qu'à une intelligence qui est cette unité, il a fallu une révélation pour se connaître comme

Digitized by Google

parfaitement une? Or, se connaître et se juger de la sorte, c'est avoir l'idée d'une unité, ce n'est pas en faire l'application. Qu'est-ce à dire ensuite que l'abstraction a rendu cette idée universelle? Il est clair que nos philosophes confondent ici l'idée d'unité avec le mot: celui-ci est par lui-même universel ou applicable à toutes les unités réelles et possibles, il est abstrait, ne désignant pas une chose particulière plutôt qu'une autre; tandis que la notion, la connaissance, la perception ou l'idée d'unité est nécessairement l'idée d'un objet particulier réel ou imaginaire; on ne peut pas plus avoir l'idée de l'unité abstraite, de l'unité en général, que celle d'un cercle carré, parce que l'un et l'autre sont également absurdes ou impossibles, excepté comme mots. D'ailleurs, comment de l'idée d'unité simple pourrait dériver celle d'unité composée? *Simple* et *composé* sont deux idées applicables l'une à l'autre, comme *blanc* et *noir*.

La mémoire me dit assez que tel n'est pas l'ordre de leur génération: j'ai passé par le composé qui tombe sous mes sens, pour aller à l'indivisible que ma raison seule peut at-

Digitized by Google

teindre, aidée de la réflexion. Qu'est-ce d'abord que les unités corporelles dont j'avais l'idée, par exemple, une pièce d'argent, une pomme, un chat, une brebis, etc.? C'est un composé de parties adhérentes et sensiblement contiguës, lequel nous distinguons facilement de tout ce qui l'entoure. Il est faux et vrai tout à la fois qu'il est *un* : il n'est pas *un*, si nous le considérons en lui-même, puisqu'il est une pluralité de parties; mais si nous le considérons par rapport à plusieurs composés qui lui soient égaux, il ne sera pas plusieurs de ces composés, mais *un* seul.

Comment ai-je pu m'en former l'idée? On avait mis, je suppose, deux pièces d'argent sur un fond noir, à une petite distance l'une de l'autre et à la portée de ma main. Ces deux corps blancs sur une surface noire attiraient d'abord mon attention. Tantôt je les regardais tous deux à la fois, tantôt ma vue se portait de l'un à l'autre; je les touchais, je les remuais, tantôt l'un, tantôt l'autre, et le tact concourait ainsi avec la vue à les distinguer et à constater leur séparation. Je voyais chacun de ces corps d'une vue générale et unique, sans distinguer

Digitized by Google

divers sentimens, diverses visions pour ses différentes parties; mon attention se portait sur toute la pièce d'argent, sans se concentrer sur une partie de la pièce; de sorte que, par défaut d'analyse, je n'y voyais, je n'y soupçonnais aucune pluralité. Mais certainement je ne voyais et ne touchais pas les deux pièces comme une seule pièce; chacune ayant attiré à part mon attention, je les distinguais l'une de l'autre, et je ne pouvais m'empêcher d'avoir l'idée, si ce n'est le nom, d'*une* et d'*une* pièce ou de *deux* pièces.

Une infinité de semblables circonstances ont dû donner les mêmes résultats, les idées *d'unité* et de *pluralité*, rendues plus claires l'une par l'autre. Il ne s'agissait plus que de nommer ces idées : *un* seul objet fut appelé *un* ou *unité*; *un* et *un* objet furent désignés par le mot *deux*; *un* et *un* et *un* objet par le mot *trois*; ensuite vinrent les collections appelées *quatre*, *cinq*, *six*, etc.; celles dans lesquelles je ne précisais pas le nombre de fois *un* qui les composaient, furent représentées par le mot indéfini *plusieurs* ou *pluralité*.

Plus tard, analysant le tout par l'atten-

Digitized by Google

tion portée successivement sur plusieurs de ses parties, j'ai trouvé dans chacune de ces parties l'*unité*, et dans leur collection la *pluralité;* et toutefois, quand j'ai de nouveau pensé au tout, composé de toutes ces parties liées entre elles, je lui ai conservé la dénomination *un*, soit pour le distinguer de la collection de plusieurs composés semblables, soit par suite de l'habitude que j'avais contractée de le regarder comme *un*, soit parce qu'en effet, en le considérant d'une vue générale et sans remarquer ses parties, il ne devait pas me paraître multiple. Ses parties elles-mêmes ne me paraissaient *un*, chacune à part, que parce que je ne les analysais pas, en fixant mon attention sur les différentes particules qui les composaient. D'ailleurs, quoique j'eusse aperçu leur composition, j'aurais continué de les appeler chacune *une partie*, comme j'appelle *trois un* nombre et non pas *plusieurs* nombres, quoique j'aie l'idée de *un* et *un* et *un* qui le composent. Mais qui ne voit que c'est ici affaire de langage plutôt que d'idée? J'ai dans l'idée trois unités : le langage, pour se conformer à mon idée, devrait dire simultanément *un*, *un*, *un;* car ces trois

Digitized by Google

unités je les vois chacune à part et toutes à la fois. Mais il est impossible à la parole de dire simultanément *un*, *un*, *un*, et il serait trop long de le dire successivement, surtout s'il s'agissait de collections plus considérables : on a donc eu recours à un mot unique *trois*, pour en faire le signe de trois fois *un;* la collection *trois* et *un* s'est appelée *quatre*, *quatre* et *un* s'est appelé *cinq*, et ainsi de suite. Ces diverses collections ont pris le nom de *nombres :* or, il est bien clair, d'après ces conventions, que *deux*, *trois* et *quatre* sont *trois* nombres et non pas *six* nombres ni *un* seul nombre; tandis que *deux* n'est pas *trois* nombres, mais *un* seul nombre. De même, quoique je sache fort bien que le nombre *dix* est le résultat de *cinq* et *cinq*, je ne dirai pas les nombres *dix*, ce qui signifierait *dix* et *dix* et *dix*, etc., je dirai le nombre *dix*, parce qu'en effet, je veux parler d'une seule fois *dix*.

Jusque-là toutes mes unités étaient composées, et je n'avais pas encore l'idée d'une unité parfaite ou indivisible, par l'impuissance où j'étais de faire les réflexions qui me l'auraient donnée. Mais si je n'avais pas l'idée de la non-

Digitized by Google

composition de mes unités, je n'avais pas bien souvent celle de leur composition, je pouvais donc les considérer comme de véritables unités.

Plus tard concentrant mon attention sur les opérations de mon âme, j'ai compris qu'en moi ce qui connaît ou veut, c'est toujours moi; que je ne suis pas plusieurs, mais un seul moi connaissant et voulant; que s'il y avait plusieurs *moi*, chacun connaîtrait, sentirait, aimerait, voudrait à part, en lui et pour lui, et non dans les autres ni pour les autres, chacun serait le principe et le centre de sa connaissance et de son sentiment, chacun serait moi pour lui-même et non-moi pour les autres. Ces réflexions m'ont fait sentir que le moi connaissant doit être individuel et unique; et comme une agrégation de parties, telle que mon corps, n'est pas quelque chose d'unique, puisque chaque particule, si petite qu'elle soit, est un être à part, j'ai vu que le moi connaissant ne peut être une agrégation de parties, ou en d'autres termes, qu'il n'est pas composé, ni par conséquent divisible.

A la même époque, considérant la surface d'un corps, je vis que c'était une étendue,

Digitized by Google

composée dans sa longueur et dans sa largeur, mais nécessairement indivisible dans sa profondeur, n'ayant rien d'elle-même inférieur à elle-même; dans les parties terminales de la surface, je découvris des lignes, longueurs divisibles avec une largeur et une profondeur indivisibles, celle-ci étant la même que celle de la surface, et la largeur ne pouvant être composée sans joindre à la partie terminale celle qui ne l'est pas; enfin aux deux extrémités d'une ligne, rien n'était plus facile que de trouver le point géométrique, étendue indivisible dans ses trois dimensions, principe générateur de toute l'étendue.

Voilà donc deux espèces d'indivisibles, le moi connaissant et le point géométrique, à la notion desquels m'a conduit la réflexion. Or arriver à ces idées par la réflexion, ce n'est pas faire l'application de l'idée d'unité ou de non-pluralité, c'est étudier un objet, le considérer attentivement, parvenir à le connaître sous certains rapports, y découvrir l'absence d'une qualité perçue dans les autres objets, la composition ou la divisibilité, trouver enfin le principe générateur de la pluralité ou de la

Digitized by Google

composition. Entre *un* et *plusieurs*, il ne peut y avoir que le néant, c'est de la dernière évidence; et *plusieurs* qui n'est pas *un* et *un*, etc., est de la dernière absurdité; donc on ne peut rien connaître sans connaître *un* ou *plusieurs;* et l'on ne peut avoir une idée claire de *plusieurs* sans connaître *un* et *un*, etc.; et il est ridicule de dire que connaître *un* ou *plusieurs*, c'est faire l'application de cette connaissance; et prétendre qu'on ne peut percevoir ni *un* ni *plusieurs* sans le secours de la raison suprême, c'est dire qu'une intelligence qui n'est pas Dieu, ne peut rien connaître absolument sans une révélation divine : paradoxe que les Cousiniens ne prouveront jamais.

Ayant acquis, par l'usage de mes sens et de mes facultés intellectuelles, les idées de pluralité, d'unité divisible et d'unité indivisible, je ne pouvais m'empêcher de savoir que la pluralité n'est que l'unité répétée, n'existe que dans les unités qui la composent; et la notion de pluralité devait se traduire par ce principe appelé la *loi d'unité : il n'y a point de pluralité sans unité.* Mais évidemment la réciproque serait une erreur.

Digitized by Google

4° *Identité. Tout change, tout s'use, tout s'éteint, rien ne reste identique à lui-même; rien ne peut donc ici-bas nous donner l'idée d'identité.* Langage imposant ! mais qui n'en impose guère à la réflexion. Auriez-vous en effet la moindre idée d'*identité*, si vous ne connaissiez quelque chose qui soit ou paraisse identique ? et franchement ne voyez-vous pas bien des choses de ce genre? Pourquoi mettre du mystère où il n'y en a point? N'est-il pas clair que celui qui verrait aujourd'hui certains édifices, n'y remarquerait demain aucun changement sensible? que si nous allions en Égypte, dans dix ans de séjour, nous verrions la grande pyramide telle qu'à notre arrivée? que durant une longue suite de beaux jours, nous voyons la veille le ciel bleu, le lendemain le ciel bleu, et chaque jour suivant le ciel bleu? Au contraire, celui qui voit aujourd'hui une prairie verdoyante, ne peut-il pas la voir le lendemain fauchée, ou couverte de gelée blanche, ou flétrie par la froidure? Et alors peut-il s'empêcher d'y remarquer un changement?

Il est donc de fait que nous voyons tous les jours des choses qui changent et d'autres qui

Digitized by Google

ne changent pas ; et dès-lors nous avons nécessairement l'idée de choses concrètes changées et de choses concrètes non changées, et en langage plus abstrait, l'idée de changement et de non-changement ou d'identité. Mais les choses que nous regardons comme identiques le sont-elles réellement ? et pourquoi ne regardons-nous pas celles qui ont changé comme anéanties ? La première question est en dehors de celle qui nous occupe : car il suffit que nous voyions du changement dans certaines choses et que nous n'en remarquions pas dans d'autres, pour que nous devions avoir l'idée de changement et d'identité, indépendamment de la réalité extérieure.

Que si nous regardons les choses qui ont changé comme continuant à exister et comme étant les mêmes qu'avant leur changement, il est probable qu'il n'en a pas été toujours de même, et que ce sont des expériences nombreuses qui nous ont appris à former ces jugemens, lesquels presque toujours ne sont que des inductions analogiques, très-sujettes à l'erreur. Ainsi nous nous sommes sentis modifiés de telle manière et ensuite de telle autre,

Digitized by Google

et nous nous sommes trouvés changés sous le rapport de la modification; mais comme c'était nous-mêmes, et non pas un autre qui avions été et qui étions dans deux états différens, nous avons senti d'une manière irrésistible, non pas notre parfaite identité, mais notre *ipséité*, c'est-à-dire que nous étions toujours nous-mêmes. Nous avons souvent assisté, par la conscience à nos propres changemens, et par la vue aux changemens des objets extérieurs, et nous n'avons jamais vu l'objet changé s'anéantir, et rien ne nous a fait comprendre qu'il y eût création d'un nouvel objet. Nous avons donc jugé que tout conservait son *ipséité* malgré les changemens. J'ai dit que ce jugement peut être faux dans bien des cas; et il l'est par exemple, d'après les naturalistes, si je crois avoir aujourd'hui le même corps que j'avais il y a dix ans, puisque dans l'espace de sept ans il est entièrement renouvelé. Me résumant en deux mots : l'*ipséité ne suppose pas l'identité absolue; mais l'identité réelle suppose l'ipséité; dans certains cas l'une et l'autre ne sont qu'apparentes.*

L'identité de l'être, c'est l'identité de ses ta-

Digitized by Google

lités, et réciproprement : le changement de l'un entraîne donc celui de l'autre. Or une talité réelle ne peut changer, sans être anéantie et remplacée par une autre, et alors l'être, identique avec sa talité concrète, s'anéantirait aussi, et perdrait non-seulement son identité, mais encore son ipséité. Donc si l'*ipséité ne suppose pas l'identité absolue*, elle suppose celle des talités réelles. Et, en effet, les changemens qui s'opèrent, au moins dans les corps, ne sont jamais des altérations de ces sortes de talités qui constituent les monades, seuls êtres matériels proprement dits. On conçoit que ces monades restent toujours les mêmes, que si les molécules d'or sont différentes de celles de fer ou de cuivre, elles ne deviennent jamais molécules de fer ou de cuivre, ce qui les anéantirait. Elles n'éprouvent que différens changemens dans leurs agrégations, leurs combinaisons, leurs positions, c'est-à-dire qu'elles changent simplement de rapport avec les autres molécules et les différens points de l'espace; et ces rapports ne sont pas quelque chose qui constitue la réalité d'une molécule. Que dirons-nous d'un esprit? peut-il, sans cesser

Digitized by Google

d'être lui-même, perdre une véritable talité, par exemple, l'activité? ou bien cette talité est une partie de lui-même, ou lui-même tout entier : le premier cas n'est pas admissible, puisqu'un esprit n'a pas de parties; et, dans le second cas, il est clair que la cessation de la talité entraîne celle de l'être. L'esprit ne peut donc pas plus que la matière perdre une talité réelle, sans perdre son ipséité; il ne peut changer que dans différens rapports qui ne sont pas lui. Ainsi, comme le repos et le mouvement ne changent rien à la réalité d'une monade, de même il faut admettre que le repos et l'action n'entrent pas dans la réalité constitutive de l'esprit, ne sont que différens rapports dont la succession n'entraîne aucun changement réel dans l'esprit lui-même.

Mais, ici, je m'arrête devant les mystères de mon âme et de l'esprit éternel, mystères profonds pour l'intelligence desquels je demanderais volontiers les lumières de mes adversaires.

5° *Succession*, *durée*, *temps*. Point de changement sans deux manières d'être successives; tout changement est donc une véritable *suc-*

Digitized by Google

cession, et doit nous en donner l'idée. J'ai connu les idées qui se succédaient en moi, et les mouvemens qui se succédaient hors de moi; j'ai senti les idées actuelles, puis de nouvelles idées devenant actuelles et s'évanouissant à leur tour pour faire place à d'autres, et cela continuellement. Je n'ai pas senti seulement les idées présentes comme présentes, mais comme succédant à des idées disparues et comme disparaissant à mesure que d'autres survenaient; de sorte qu'elles formaient toutes une espèce de chaîne, dont le dernier anneau était toujours l'idée actuelle. J'avais donc nécessairement l'idée de choses successives ou de succession. Et comme je sentais d'une manière irrésistible que c'était moi et non pas un autre, qui sentais et avais senti, qui connaissais et avais connu cette succession, je savais que mon existence durait ou se prolongeait depuis les premières idées que me rappelait le souvenir, jusqu'aux idées actuelles et durant celles qui les remplaçaient.

Également les corps, pendant la succession de leurs mouvemens, conservant sensiblement leurs volumes, leurs parties constituantes et

Digitized by Google

souvent toutes leurs formes, devaient me paraître les mêmes corps exécutant divers mouvemens successifs; ils devaient me paraître exister pendant le premier, le second, le troisième mouvement, etc. Ainsi, dès que je me suis senti moi-même avec des idées successives, dès que j'ai vu des corps avec des mouvemens successifs, j'ai connu mon existence et celle de ces corps comme correspondant à chacune de ces idées, à chacun de ces mouvemens, et partant comme prolongée, comme durant ou se perpétuant à travers cette succession, en un mot, comme une *durée*.

Cette notion de durée une fois acquise, tout ce que je connaissais, qu'il me presentât ou non une succession de mouvemens, je l'ai regardé comme durant, parce que j'ai compris que son existence correspondait à la mienne. Cette durée générale de toutes choses a été pour moi une prolongation ou succession continue d'existence, laquelle a pris le nom de *temps*. Dans ce temps-durée, j'ai connu par le sentiment actuel un *présent*, et par le souvenir un *passé* ou une suite continue de passés; or je sentais toujours un nouveau présent qui succédait au

Digitized by Google

présent devenu passé, et par une induction que légitimait une longue expérience, j'attendais toujours, après le présent actuel, un nouveau présent ou plutôt une suite continue de nouveaux présens, à laquelle je donnai le nom d'*avenir*. Cette idée de temps, concrète et individuelle dans son origine, n'a été que l'idée de l'existence des êtres, ou l'idée de ces êtres existans; mais le mot *temps* l'ayant représentée, je l'ai prononcé presque toujours sans m'en rendre compte, j'ai fini par ne plus l'appliquer à rien et il ne m'a plus réveillé qu'une idée tout-à-fait vague, claire en apparence, mais très-obscure quand je m'en demandais la nature.

L'induction et l'imagination ont multiplié les anneaux de la chaîne du passé, qui s'est perdue pour moi dans un lointain indéfini; et comme on m'a fait concevoir qu'il faut qu'il y ait un être qui n'ait jamais commencé, et que j'appliquais naturellement à cet être mon idée de temps, j'ai cru que le temps passé était éternel comme lui; et voyant toujous l'avenir succéder au présent, j'ai pensé qu'il lui succéderait toujours et n'aurait jamais de fin.

Digitized by Google

Toutes ces croyances, toutes ces idées se sont formées, pour ainsi dire, d'elles-mêmes et par une suite nécessaire de l'ordre actuel des choses; mais pour être naturelles, en sont-elles plus vraies? Et d'abord le temps peut-il ne pas avoir commencé? une succession sans commencement n'est-elle pas absurde et impossible? De plus le temps doit-il nécessairement durer toujours? pour l'anéantir, ne suffirait-il pas d'anéantir tout ce qui est changeant et successif? et cette annihilation est-elle impossible? Quant à la croyance qu'on nomme la *loi du temps*, est-elle inaccessible à l'erreur? *Tout être et tout fait existe dans le temps, et rien ne peut se concevoir hors du temps :* oui, pourvu que j'excepte l'être nécessaire et immuable qui n'existe pas dans le temps, mais dans l'éternité où il n'y a point succession. Qui sait même si Dieu ne peut pas mettre les êtres créés dans un état analogue au sien et rendre leur existence non-successive? Cette loi du temps n'est donc pas universelle et absolue; elle ne comprend que les êtres et les faits soumis à la vicissitude : c'est-à-dire, les êtres dont l'existence prolongée constitue la durée successive

Digitized by Google

concrète ou la réalité du temps, et les actes ou les mouvemens de ces êtres qui ne sont autre chose que ces êtres agissant ou se mouvant. Et il est évident que cette loi, ainsi restreinte, est renfermée tout entière dans l'idée du temps réel : car, puisque le temps n'est que l'existence des êtres, dire qu'*ils ne peuvent exister ni agir sans le temps*, c'est dire qu'ils ne peuvent exister sans leur existence, qu'ils ne peuvent agir sans exister. Faut-il donc une raison infinie pour nous révéler une telle vérité ?

M. Cousin ne veut pas que la succession nous donne l'idée du temps, *parce que toute durée successive étant limitée, ne peut nous donner l'idée de ce qui est illimité.* Ou le temps infini de M. Cousin est une éternité successive, ou c'est une éternité simultanée. Dans le premier cas, chacun sentira qu'il nous est impossible d'embrasser une succession infinie, qui paraît même répugner à la raison : nous ne pouvons nous en faire une idée qu'en prolongeant indéfiniment la succession bornée, et en remarquant qu'elle ne sera jamais si prolongée, qu'elle ne puisse l'être davantage. Dans le se-

Digitized by Google

cond cas, M. Cousin m'avouera qu'il n'a pas une véritable idée de la chose qu'on appelle *éternité simultanée*, qu'il ferait d'inutiles efforts pour la comprendre, quoique le raisonnement lui donne pour résultat nécessaire que l'existence de Dieu n'est pas limitée comme celle des êtres contingens, et qu'elle n'est soumise à aucune succession : c'est ce résultat, qui n'est que la négation des idées du temps à l'égard de l'éternité, ou le sentiment de la disconvenance qui existe entre ces idées, et l'idée de Dieu ; c'est, dis-je, ce résultat, qu'on a exprimé par les mots *d'éternité simultanée*.

6° *Impénétrabilité*, *étendue*, *espace*. Comme les raisons qu'on donne pour démontrer que les notions d'étendue et d'espace sont l'ouvrage d'une raison impersonnelle, se réduisent à dire que ni mes sens ni mon intelligence n'ont pu les former, pour détruire l'assertion et les raisons dont on l'étaie, il suffit de faire voir comment l'exercice de mes sens et de mon intelligence ont dû me donner ces notions, aussi bien que celle d'impénétrabilité.

Le besoin, l'expérience et les auteurs de mes jours m'apprirent à opérer un grand nombre

Digitized by Google

de mouvemens et à me transporter d'un lieu dans un autre, avant que j'eusse jamais pensé à l'existence et à la nature de ces différens lieux, à la nature et à la possibilité du mouvement. Je marchais donc et rien ne s'opposait à ma marche, jusqu'à ce que je rencontrais un mur; et là j'avais beau vouloir avancer encore, je sentais le mur résister à tous mes efforts, et mon corps ne pouvait pas du tout le pénétrer. Une foule de faits semblables ont dû me donner, non pas le nom, mais l'idée *d'impénétrabilité;* et il m'était impossible de faire attention à un seul acte de taction, sans acquérir la même idée, puisque le principal élément de la sensation du toucher, c'est le sentiment de résistance et d'impénétrabilité. Cependant cette idée n'est devenue bien claire et bien distincte, que lorsque l'étude de la physique a appelé sur elle une attention particulière.

L'idée d'impénétrabilité ne pouvait être analysée sans me donner celle d'étendue; il semble aussi que je ne pouvais pas faire le plus petit mouvement, à plus forte raison marcher, sans acquérir aussitôt la même notion; car tout

Digitized by Google

mouvement étant un changement de place, devrait donner l'idée de différentes places ou d'étendue. Mais pour avoir l'idée claire d'étendue, il fallait analyser l'impénétrabilité, le mouvement, et c'est ce que je ne faisais pas dans le principe. Cependant une très-courte expérience de toucher, de regarder, de me mouvoir, dut suffire pour me donner d'abord la connaissance de l'étendue matérielle. En effet, je suppose que ma main rencontrât une surface variée de couleurs et de formes ; elle la parcourait d'une extrémité à l'autre : d'abord elle trouvait une partie de surface polie, puis une partie raboteuse, ensuite une partie convexe, une autre concave, une autre anguleuse. Or, quand elle passait de la partie polie à la partie raboteuse ou de la convexe à la concave, je sentais que je ne touchais pas la même chose et que, dans la transition, je ne cessais pas de toucher. De même le regard, en suivant la main, rencontrait successivement du rouge, du bleu, du jaune, du vert et du blanc: chaque couleur intermédiaire tenait à la suivante et à la précédente, et je les distinguais toutes les unes des autres, le rouge ne pou-

Digitized by Google

vant être vu tel que le bleu ou le jaune, ni le vert tel que le blanc, en supposant la plus petite attention. Après avoir plusieurs fois réitéré ces expériences, je connaissais une surface composée d'une suite de parties distinctes, en dehors les unes des autres, et sans intervalle entre deux consécutives : le poli étant immédiatement suivi du raboteux, celui-ci du convexe, le convexe du concave et le concave de l'anguleux ; le bleu venant immédiatement après le rouge, le jaune après le bleu, le vert après le jaune, et le blanc après le vert. Je connaissais donc une *étendue matérielle*. Mille faits analogues ont concouru à m'en donner une idée générale ; et plusieurs expériences faites sur les corps, soit en les palpant, soit en y marchant, m'en ont donné les premières idées relatives. Mes yeux aussi mesurèrent les étendues d'une manière plus prompte ; mais ce ne fut peut-être que plus tard, après que le tact eut expérimenté le premier : c'est l'opinion de Condillac et de plusieurs autres philosophes.

Outre cette étendue, qui n'est autre chose que la matière elle-même, laquelle est un com-

Digitized by Google

posé de parties distinctes et existant les unes hors des autres, souvent d'une manière continue, j'ai l'idée d'une étendue immatérielle, immuable, illimitée, et se contenant elle-même ainsi que l'étendue matérielle. Voici comment a dû se former cette idée, vague et imparfaite d'abord, et que la réflexion est venue ensuite éclaircir et développer.

Je voyais sous moi et autour de moi la terre, les prés, les champs, les forêts, les montagnes, et au-dessus de moi une grande étendue bleue semblable à une coupole; d'après le témoignage de mes yeux, je crus à l'existence de cette voûte comme à celle des objets plus rapprochés. Mais entre le ciel et la terre je ne voyais, je ne touchais rien; seulement quand le vent soufflait, je pensais qu'il y avait momentanément autour de moi quelque chose d'invisible qui agitait les plantes et les arbres, et produisait sur moi les impressions que je ressentais. Ne voyant, ne touchant rien dans l'air, je pensais qu'en effet il n'y avait rien ou que l'air n'était rien, jusqu'à ce qu'on m'apprît que c'est le vent, le son, la voûte azurée; et ce jugement n'était que l'expression de la diffé-

Digitized by Google

rence perçue entre le ciel et la terre d'un côté et l'air de l'autre, et il se réduisait, dans mon âme, à ce sentiment : je ne connais rien dans l'air. Cependant je savais que, s'il n'y avait rien, on pouvait y mettre quelque chose, y lancer une pierre, s'y mouvoir, en remplir des parties, telles que celle comprise entre les parois d'un vase. Je ne pouvais pas plus confondre cet air avec le ciel et la terre que celle-ci avec le ciel; je le concevais nécessairement entre deux et les séparant. Et comme je jugeais un point terrestre bien éloigné d'un autre point, lorsque d'un de ces points je ne pouvais atteindre à l'autre sans faire plusieurs mouvemens vers ce dernier, de même je devais juger les plus hautes parties du ciel bien éloignées de la terre que je foulais, puisque je ne pouvais y atteindre, quelques mouvemens d'ascension que je fisse. Mes yeux devaient aussi mesurer cette distance, ainsi que celles des parties latérales du ciel diamétralement opposées. Or, une distance, un éloignement est une étendue; je savais donc qu'il y a, entre le ciel et la terre et entre les parties latérales du ciel diamétralement opposées, c'est-à-dire,

Digitized by Google

dans l'air, une ou plusieurs étendues, mais des étendues immatérielles, des étendues vides ou des *espaces*, qu'on pouvait remplir en y mettant des corps. Plus tard, quoique la destruction du préjugé *que l'air n'était rien*, eût pu entraîner celle de ma croyance au vide, les notions de porosité, de compressibilité et de mouvement m'y ont confirmé.

Ayant une fois conçu des espaces vides qui pouvaient être remplis par des corps et redevenir vides, il m'a été facile de juger que chaque corps remplit un espace : car je puis concevoir par la pensée un corps quelconque s'anéantissant tout-à-coup ou recevant une impulsion qui le déplace; et alors à la place du corps je ne vois plus rien, il n'y reste plus qu'un espace vide dont l'étendue, égale à celle du corps, était pénétrée, occupée, remplie par le corps et le pénétrait, de sorte que chaque point de celui-ci répondait à un point d'espace, et réciproquement. Je conçois donc tous les corps de l'univers comme contenus dans l'espace, et au-delà de l'univers que mon imagination me représente limité de toutes parts, il n'y a plus de la matière, mais de l'espace

Digitized by Google

vide : car toute limite étant impossible sans un *au-delà* et l'impossible ne pouvant être conçu, mon intelligence ne peut concevoir une limite sans un *au-delà*; et après le plein ou l'espace pénétré par la matière, il ne peut y avoir que le vide ou l'espace dégagé de toute matière, comme après le vide il ne peut y avoir que le plein ; et mon intelligence allant ainsi d'*au-delà* en *au-delà*, voit avec la dernière évidence qu'il ne peut y avoir de terme où l'espace finisse, qu'il est nécessairement *immense*.

Cette étendue sans bornes étant partout où il y a et peut y avoir des êtres, *il est impossible qu'il y ait quelque chose hors de son immensité*. Ce jugement nécessaire à tout esprit qui a la notion de l'immensité, s'est appelé, chez les philosophes de nos jours, *la loi de l'espace :* il est renfermé tout entier dans la notion de l'immensité, comme cette notion est renfermée tout entière, quoique d'une manière confuse, dans la première conception de l'espace limité ; comme la notion de l'espace limité était renfermée à son tour, d'une manière encore plus vague, dans la notion d'une étendue matérielle ; comme cette dernière était renfermée

Digitized by Google

dans celle de corps. L'attention, l'analyse, le raisonnement les ont dégagées, pour ainsi dire, les unes des autres, et m'ont conduit enfin à celle d'immensité restée confuse dans mon esprit jusqu'à l'époque où je m'occupai de philosophie. Or, c'est mon esprit dont l'activité a produit les raisonnemens qui m'ont donné ces notions, c'est lui qui a senti la justesse de ces raisonnemens, la liaison indissoluble des prémisses et de la conséquence; et je ne vois là-dedans aucune intervention d'une raison impersonnelle, à moins que je n'appelle de ce nom les professeurs et les livres qui m'ont suggéré quelques pensées.

7° *Fini*, *infini*. Dans la réalité, le fini suppose l'infini; et de là on veut conclure que la notion du fini est postérieure à celle de l'infini et n'a pu par conséquent nous y conduire. Voici l'étrange manière dont on raisonne ou dont on déraisonne pour le démontrer. « Toutes nos notions négatives, dit M. Cousin, sont » postérieures et logiques. Nos premières no» tions sont positives et absolues. Le *oui* avant » le *non*. »

D'abord est-il vrai que l'idée du fini soit né-

Digitized by Google

gative? est-elle la négation de l'idée d'infini? et par conséquent celle-ci est-elle antérieure? Voilà ce qui est en question, et ce n'est pas un moyen loyal de le prouver que de le faire entrer dans la définition. Un peu d'attention suffit d'ailleurs pour voir que l'idée du fini n'est point négative : tout le fini est positif en lui-même, c'est-à-dire réel; et l'idée que nous en avons, n'est que la perception, la connaissance, et si l'on veut, l'affirmation de cette réalité positive telle qu'elle est, c'est-à-dire, finie; et certes il ne m'était pas nécessaire de connaître et de nier un fruit infini, pour avoir une idée très-claire du fruit qu'on me donnait à manger; de connaître et de nier l'intelligence divine pour avoir une certaine idée de ma propre intelligence. Je ne suis donc pas bien convaincu que *le oui* ou l'idée de l'infini est en moi *avant le non* ou l'idée du fini; que j'ai connu, par exemple, l'espace immense avant celui que limitaient les quatre murs de ma chambre. Qu'il me soit permis de croire tout le contraire, par la raison bien simple qu'il m'a toujours été impossible d'embrasser l'infini, et que je n'ai pu descendre de cet infini où je ne suis jamais

Digitized by Google

parvenu, à ce fini qui est moi et tout ce qui m'entoure.

Le souvenir du passé m'atteste que j'ai eu l'idée de plusieurs étendues limitées avant de soupçonner une étendue sans bornes; et j'ai raisonné avec certaines personnes qui ne voulaient pas admettre l'immensité de l'espace, et qui par conséquent n'en avaient pas encore l'idée, puisqu'on ne peut la concevoir sans la concevoir comme nécessaire et sans être forcé d'y croire. De même, j'ai eu l'idée d'un jour avant d'avoir celle d'un siècle ou celle de l'éternité; j'ai vu plusieurs beautés particulières finies, sans rien comprendre aux mots de *beauté infinie;* j'ai connu plusieurs nombres limités sans penser encore à la possibilité d'un nombre infini; enfin j'avais l'idée d'une multitude innombrable d'êtres d'une grandeur et d'une perfection bornées, et je ne comprenais rien encore au Dieu infiniment grand et parfait. Toutes ces idées de choses finies, je les ai acquises par le moyen de mes sens et de mes facultés. Quant à celles d'infini, j'y ai été conduit par le travail de mon esprit sur les idées du fini. Ainsi s'est formée la notion de l'espace et celle d'un temps éter-

Digitized by Google

nel ; et je ne trouve en moi aucune idée d'infini qui ne se soit formée de la même manière, par l'augmentation idéale successive du fini, et par la perception de l'impossibilité d'une limite absolue ou sans *au-delà*. Il semble que notre langue ait voulu exprimer cette marche de notre esprit, en niant *le fini* dans la dénomination de *l'infini : infini*, c'est-à-dire, *non-fini*, l'opposé du *fini* déjà connu.

8° *Devoir*. Il est encore d'autres idées difficiles à analyser, dont on attribue l'origine à une révélation intérieure; de ce nombre est l'idée de *devoir*. Il s'agirait de déterminer ce qu'elle est en nous actuellement, de bien saisir le sentiment de l'âme que traduisent ces mots : *je dois, je suis obligé ;* et alors on aurait trouvé, je pense, le secret de l'origine de cette notion. Mais je sens qu'il est bien plus facile de prononcer pompeusement les mots de *devoir universel et absolu* et de décider avec autorité que la notion nous en est imposée par la raison suprême. Il serait aussi bien plus commode pour moi, au lieu de m'enfoncer encore dans de pénibles recherches sur la nature de cette notion, d'affirmer gravement qu'elle n'a pas

Digitized by Google

été révélée, qu'elle est le résultat de nos facultés : d'autant plus qu'elle renferme à elle seule un traité de morale qui, développé, me mènerait trop loin, et très-abrégé pourra subir de mauvaises interprétations. Je me contenterai d'en dire deux mots ; mais auparavant je ferai une observation sur le langage, applicable, non-seulement à l'idée de devoir, mais encore à toutes celles dont nous nous sommes occupés.

L'expérience prouve que le langage est la source d'une foule d'idées intellectuelles et morales, dont restent privés ceux qui ne peuvent les y puiser : voilà un fait qui ne sera contesté que par l'ignorance ou par la mauvaise foi. Nous savons que c'est le langage qui nous a donné les premières idées de Dieu, des peines et des récompenses futures, de presque tous nos devoirs et enfin d'un grand nombre de vérités dont nous n'aurions jamais soupçonné l'existence. Ainsi en géométrie nous conduit-il de l'idée de la ligne jusqu'aux propriétés de la sphère, à travers une foule de propriétés qui d'entièrement inconnues deviennent parfaitement évidentes. Je n'entreprendrai pas d'expliquer cette merveille, il faudrait pour

Digitized by Google

cela faire une théorie du langage, et ce n'est pas ici le lieu. Il me suffit d'avoir indiqué cette source commune d'une infinité d'idées et probablement de l'idée de *devoir*.

Ce qui nous rend difficile l'analyse d'une telle idée, c'est qu'elle se présente comme enveloppée par une foule d'idées et de sentimens qui ne sont pas elle : récompenses et punitions reçues, louanges et reproches, espérance et crainte, loi ou commandement, force ou pouvoir de coaction, propension à croire les personnes que nous aimons ou que nous respectons. C'est au milieu de tout ce cortége qu'il faut savoir la distinguer, et ce n'est pas chose facile. L'agréable et le désagréable, objets de jouissance et de souffrance, ont été la première origine de l'idée du bon et du mauvais, du beau et du laid, du bien et du mal, du bonheur et du malheur. J'ai aimé l'un et j'ai haï l'autre. Sachant par expérience que je pouvais me procurer l'agréable et éviter le désagréable, j'ai dit en moi-même : *Je dois* chercher le bien et fuir le mal ; c'est-à-dire que je voulais tout naturellement chercher l'un et fuir l'autre, que je m'aimais et m'approuvais cherchant le bon-

Digitized by Google

heur et fuyant le malheur; et comme je haïssais le mal et la cause du mal, je me serais haï, désapprouvé, accusé moi-même, si je m'étais procuré du mal, si j'avais été pour moi cause de souffrance et de malheur. Tel est le premier sentiment, la première idée de devoir, laquelle se réduisait *à l'approbation et à l'amour naturel du bonheur, des objets et des causes du bonheur, et à la désapprobation, à la haine du malheur, de ses objets et de ses causes :* elle embrassait les principaux devoirs relatifs à la conservation du corps.

Si quelqu'un de mes semblables contribuait à mon bonheur, j'aimais le bien qu'il me faisait, son action que j'appelais *bonne* et lui principe de l'action: et si je supposais qu'il me faisait du bien avec intention et par amour pour moi, comme je le faisais moi-même, je l'en aimais d'autant plus, je l'appelais *bon* et son amour *bonté*. Si au contraire il contribuait volontairement à mon malheur, je haïssais le mal qu'il me causait, son action cause de ce mal, et sa volonté principe de l'action : je l'appelais lui *méchant*, son action *mauvaise* et sa volonté haineuse *malice* ou *méchanceté*. Je

Digitized by Google

sentais que je devais aimer la *bonté* et haïr la *méchanceté;* c'est-à-dire que je voulais aimer l'une et haïr l'autre, que je m'approuvais aimant la bonté et haïssant la malice, et que je me serais désapprouvé ne le faisant pas. Ainsi amour, approbation, estime naturelle de la bonté et de mon amour pour la bonté; haine et désapprobation naturelle de la méchanceté et de l'amour de la méchanceté : tels sont les sentimens que je traduisais en disant : *Je dois être reconnaissant, bienveillant, bienfaisant, humain : je ne dois pas être méchant, cruel*, etc.

Que n'ai-je le temps et les forces d'expliquer ces idées et de suivre le sentiment du devoir jusque dans ses derniers développemens! J'entends de loin les objections et les moqueries. N'importe, je m'arrête, et résume ainsi et ce que j'ai dit et ce que j'aurais à dire : *Le premier antécédent du devoir, c'est la connaissance du bien et du mal*, à laquelle nous conduisent l'expérience, l'éducation, la réflexion et le raisonnement; *le second antécédent c'est la liberté. Amour et approbation naturelle du bien, haine et désapprobation naturelle du mal*, tel est *le sentiment du devoir, le fondement du devoir, l'es-*

Digitized by Google

sence de l'idée du devoir. Et ce sentiment n'a pas plus besoin de révélation que la connaissance qu'il suppose.

Qu'il nous suffise d'avoir expliqué l'origine des notions de *devoir*, d'*infini*, d'*espace*, etc. Comme pour celles-ci, nous n'aurions qu'à déterminer ce qui constitue les autres idées dites absolues pour trouver comment nous les avons acquises; mais le nombre de ces notions pouvant augmenter au gré des philosophes, notre travail pourrait aussi se prolonger indéfiniment. C'est pourquoi nous nous bornons là, et nous passons à l'évidence et à la certitude.

§ II.

CAUSE DE L'ÉVIDENCE ET DE LA CROYANCE IRRÉSISTIBLE, BASE DE LA CERTITUDE OBJECTIVE ET SUBJECTIVE.

Soit un tout composé des parties A, B, C, D. D'après les idées relatives que j'ai de la grandeur, je sens que ce tout particulier A + B + C + D est plus grand que sa partie déterminée A, c'est-à-dire que A augmenté de B + C + D est plus que A tout seul. D'un autre côté, je

Digitized by Google

sens que toute autre partie que A peut être considérée seule ou avec les autres, et que dans ce dernier cas on considère une plus grande quantité que dans le premier. Et comme je ne donnerai le nom de tout qu'à un assemblage de deux ou de plusieurs parties, je suis sûr d'avance que, dans un tout quelconque, je trouverai le même rapport entre une partie et cette même partie augmentée des autres, sauf le plus ou le moins d'excès du tout sur sa partie, quels que soient la grandeur, le nombre et les autres qualités des parties. Je sens donc enfin que toute somme de parties est plus grande tout entière que diminuée, ou réduite à une seule, c'est-à-dire qu'elle est plus grande que si elle était plus petite. Je vois donc, je comprends, et ne puis m'empêcher de sentir la vérité universelle de cette proposition : *le tout est plus grand que sa partie.*

Cette vision, ce sentiment de la vérité, c'est ce que j'appelle *mon évidence* ou l'*évidence subjective*; et toute vérité que je sens de la sorte, je dis qu'*elle est évidente pour moi* ou qu'*elle a pour moi le caractère de l'évidence objective*. Si je considère une vérité dans son rapport avec les

Digitized by Google

idées et les facultés que je sais m'être communes avec mes semblables, et si je vois qu'en supposant ces idées et ces facultés, il est impossible de ne pas la comprendre ou la sentir, je dis que *cette vérité est évidente*, c'est-à-dire qu'elle doit l'être pour tout le monde. On voit par là qu'il ne peut y avoir d'évidence objective sans évidence subjective : l'une et l'autre peuvent être *immédiates*, lorsqu'on sent une vérite sans le secours du raisonnement; et *médiates*, lorsqu'on ne les obtient que par son moyen.

Sentir irrésistiblement que telle vérité est et ne peut ne pas être, c'est déjà *croire irrésistiblement* à cette vérité. L'affirmation, *oui, c'est vrai*, qui suit ordinairement le premier sentiment de l'évidence, ne peut constituer la croyance irrésistible. Car je puis m'arrêter à ce premier sentiment, et il dépend de ma volonté d'affirmer ou de ne pas affirmer postérieurement ce que j'ai senti : l'affirmation n'est donc pas irrésistible, et il n'y a que le sentiment qui porte ce caractère. Que signifie d'ailleurs cette affirmation, *oui, c'est vrai?* elle signifie, par exemple, que réellement *le tout*

Digitized by Google

est plus grand que sa partie. Mais c'est ce que j'ai dit et senti d'abord, quand j'avais l'évidence; et c'est ce que je dis et sens maintenant que j'ai la croyance; je ne trouve en moi aucun nouveau sentiment : je ne puis donc pas distinguer *la croyance irrésistible* du sentiment irrésistible de la vérité ou de l'*évidence* du sujet.

Quand j'ai l'évidence ou la croyance irrésistible d'une chose, je sens, je vois, je comprends que cette chose est nécessairement, et que, puisqu'elle est, il répugne qu'elle ne soit pas, ou que ce que je sens soit une erreur, ou que je me trompe : alors je dis que *je suis certain* de cette chose ou que j'*en ai la certitude;* et cette certitude se nomme *subjective :* elle consiste comme on voit à sentir irrésistiblement qu'une chose est et ne peut ne pas être; elle se réduit donc encore à l'évidence du sujet, comme la croyance irrésistible. Je dis en outre que la chose dont je suis certain, est elle-même *certaine*, ou qu'elle a le caractère de *la certitude objective.* Et ce dernier terme est synonyme d'évidence objective: car soit que je dise, *cela est évident* ou *cela est certain*, je ne fais autre

Digitized by Google

chose qu'exprimer ce que je sens, savoir que *cela est et ne peut ne pas être.* Ce sentiment, je le traduis de quatre manières principales, en disant : *j'ai l'évidence de cela*, *j'en ai la certitude* ou *j'en suis certain*, *c'est évident*, *c'est certain pour moi.*

En résumé, la certitude, la croyance irrésistible et l'évidence du sujet, exprimant le même sentiment, sont trois termes synonymes. Il en est de même de l'évidence et de la certitude objectives, dans leur rapport avec le sentiment de l'âme. Or une chose n'est évidente, avons-nous dit, que lorsque nous en avons l'évidence, tandis qu'elle peut être certaine, c'est-à-dire vraie, réelle, existante en elle-même et indépendamment de notre certitude : et dans cette acception, la certitude objective n'est plus synonyme d'évidence, mais de vérité, de réalité, d'existence.

Là-dessus le sceptique fait ces questions : de ce qu'une chose est évidente ou certaine pour moi, s'ensuit-il qu'elle soit certaine en elle-même? De ce que je vois qu'il est impossible qu'elle ne soit pas, s'ensuit-il qu'elle soit? par exemple de ce que je sens que j'existe, que

Digitized by Google

le tout est plus grand que sa partie, etc., puis-je conclure sûrement que cela est? En un mot, ce que je sens, que je vois, que je comprends, que je connais, est-il senti, vu, compris, connu, et ne peut-il pas être senti ou connu sans exister?

Ces questions c'est la parole du sceptique qui les fait; mais sa conscience les dément, et il lui est impossible d'avoir le doute qu'elles expriment. Car l'évidence est irrésistible, et il est impossible au sceptique de ne pas l'avoir sur certaines vérités : or avoir l'évidence c'est sentir qu'une chose est et ne peut ne pas être, et douter c'est ne pas sentir, ne pas voir qu'une chose soit nécessairement, défaut de sentiment ou ignorance qui se traduit ainsi : telle chose peut être, comme elle peut ne pas être. Avoir l'évidence et douter sont donc deux choses incompatibles. Ainsi, en affirmant qu'il est dans le doute universel qu'expriment les questions précédentes, ou le sceptique ne pense à rien de particulier, ou il pense à quelque chose dont il a l'évidence, ou à quelque chose dont il n'a pas l'évidence : dans le premier cas, il n'affirme rien, puisque ne pensant

Digitized by Google

à rien, il ne peut douter de rien; dans le deuxième, il ment à sa conscience, puisqu'il ne peut douter de l'objet de son évidence, ou ne pas sentir irrésistiblement ce qu'il sent irrésistiblement; et dans le troisième, son affirmation est fausse par sa trop grande étendue.

Mais que répondrons-nous à ses questions? Nous lui dirons qu'un être non-intelligent ne peut connaître ni lui-même, ni rien qui ne soit pas lui; il est sans le savoir, mais il n'en est pas moins, non plus que les êtres qui l'entourent. Un être intelligent, au contraire, se sent, se connaît lui-même, et il peut connaître les êtres qui ne sont pas lui. Ce n'est pas parce qu'il se connaît et qu'il connaît les autres, que lui et les autres existent, mais c'est parce que lui et les autres existent, qu'il connaît ou peut connaître lui et les autres. Telle chose n'est pas parce qu'il la sent, la voit, la connaît, mais elle n'est pour lui qu'à ce titre; il ne peut savoir qu'elle est qu'en le sachant, en le sentant, en le connaissant. Et que pourrait-il demander, pour connaître et savoir quelque chose, que la connaissance et le sentiment? Il connaît qu'il connaît, il comprend qu'il com-

Digitized by Google

prend, il sent qu'il sent, il voit qu'il voit, il sait qu'il sait, et cela si l'on veut jusqu'à l'infini; et sa parole aurait tort d'exprimer le doute impossible d'une chose qui lui est si certaine. Il sait qu'il connaît ou sent quelque chose, qu'en le sentant il est impossible qu'il ne le sente pas ou que ce qu'il sent ne soit pas senti, et qu'il soit senti sans être, que ce qui n'est pas ne peut être senti ou connu, et que dès-lors tout ce qui est senti ou connu est nécessairement.

Ainsi l'intelligence sert de preuve à l'intelligence, le sentiment au sentiment, la vision à la vision, la science à la science : c'est là le *nec plus ultrà*, il n'y a rien au-delà de la connaissance ou du sentiment pour la certitude, et si la preuve de la connaissance ne devait pas suffire à une intelligence, l'intelligence infinie elle-même devrait douter de tout. Mais toute intelligence sentant et voyant, et ne pouvant s'empêcher de sentir et de voir qu'il lui suffit de voir et de sentir une chose pour voir et sentir réellement cette chose, qui doit être préalablement pour être vue et sentie, ne demande pour sa certitude que de voir, de sen-

Digitized by Google

tir, de comprendre, de connaître, et il est impossible en effet qu'elle lui trouve un autre appui.

Cependant les Cousiniens, après M. de La Mennais, ont voulu lui en donner un autre, qui est la raison suprême, la raison infinie, sous le nom de raison impersonnelle. C'est elle qui produit en nous l'évidence en nous révélant la vérité, c'est elle qui nous impose la croyance irrésistible par l'empire suprême qu'elle exerce sur nous, c'est elle qui donne un caractère objectif à ce que nous sentons et croyons, qui fait que la réalité objective répond extérieurement au sentiment subjectif. Elle saisit non-seulement les phénomènes, mais les êtres, les substances, l'infini lui-même. Elle est *la faculté unique de tout savoir; elle nous donne toute connaissance; elle seule peut se corriger quand elle se trompe, et se redresser quand elle s'égare. Elle est une révélation nécessaire et universelle, le médiateur entre Dieu et l'homme, le Verbe fait chair, homme et Dieu tout ensemble : c'est le Dieu du genre humain* (1).

(1) Cousin, *Frag. phil.*

Digitized by Google

La preuve de tout cela, c'est que la raison est la même chez tous, elle est universelle, elle n'est donc pas individuelle : si elle l'était, *elle serait sans aucune autorité hors du sujet*, c'est-à-dire en nous attestant le monde extérieur et l'être infini. *Elle n'est ni la sensibilité, ni la personnalité*, c'est-à-dire l'activité volontaire et libre ; *elle n'est donc pas nous, et c'est pour cela qu'elle nous découvre ce qui n'est pas nous, des objets autres que le sujet lui-même.* D'ailleurs *nul abus de langage n'a jamais pu aller jusqu'à nous attribuer à nous-mêmes les révélations de la raison : qui jamais a osé dire : ma vérité?* Et ce qui prouve que la raison est Dieu, c'est que *l'homme ne peut atteindre par lui-même jusqu'à l'infini : de là cette nécessité que ce soit Dieu qui se manifeste à l'homme, et c'est par la raison qu'il se manifeste.* Enfin la conscience et la sensibilité ne peuvent nous donner les notions universelles et absolues ; c'est donc encore la raison impersonnelle.

Cette dernière preuve est détruite, ainsi que celle tirée de l'impossibilité où est l'homme d'atteindre l'infini. La précédente est curieuse : de ce que je ne dis pas *ma vérité*, s'ensuit-il

Digitized by Google

que je croie que la raison par laquelle je la saisis, n'est pas ma propre raison? de ce que je ne dirai pas, en parlant du soleil, *mon soleil*, doit-on conclure que l'œil, par le moyen duquel je le vois, n'est pas mon œil, est un œil impersonnel, ou plutôt que la sensibilité, qui reçoit la sensation de la vue, m'est impersonnelle, est une sensibilité divine et infinie?

— *La raison n'est ni la sensibilité ni la personnalité, donc elle n'est pas nous.* — Pourquoi ne pas dire aussi : la sensibilité n'est pas la personnalité, donc elle n'est pas nous, elle est impersonnelle? On sent assez la valeur des deux conclusions. — *Et c'est parce qu'elle n'est pas nous, qu'elle nous découvre ce qui est hors de nous.* — Pourquoi cela? Sans doute parce que nous ne sommes pas présens dans les objets extérieurs, et que pour cela nous ne pouvons les connaître, ne pouvant connaître que là où nous sommes; tandis que la raison qui n'est pas nous, mais Dieu, étant présente partout, est en elle-même et dans les objets extérieurs, et peut par conséquent connaître tout et nous le découvrir : c'est donc en elle, c'est-à-dire en Dieu, que nous voyons tout, comme

Digitized by Google

le prétendait Malebranche, en partant d'un autre principe. Il est certain que notre âme ne connaît que là où elle est, ou en elle-même; mais ne peut-elle pas connaître là où elle est, des choses qui ne sont pas où elle est, comme elle aime là où elle est des choses qui sont loin d'elle? Ne peut-elle pas d'ailleurs se rendre présente aux objets extérieurs, de manière à les voir en eux-mêmes et non pas en Dieu? Tout cela est mystère. Mais si elle ne peut ni connaître les objets qui ne lui sont pas présens, ni se les rendre présens, ni se rendre présente à eux, comment Dieu les lui découvrira-t-il? Sans doute par leur idée, c'est-à-dire par les idées de couleurs, d'étendue, de figures, d'impénétrabilité, de dureté, de mollesse, de solidité, de fluidité, de mouvement, de pesanteur, de chaleur, de froid, de sons, d'odeurs, de saveurs, etc. Et comme il suffit des sens et de l'intelligence pour former toutes ces idées, il est inutile de recourir à une révélation.

Or les objets de ces idées ne sont abstraits que dans le langage; en eux-mêmes ce sont des choses colorées, étendues, impénétrables, etc.; et, quand je dis *des choses*, je veux dire des *réa-*

Digitized by Google

lités, et *réel* est synonyme d'*existant*, et *exister* pour nous c'est *connaître* ou *être connu*, *sentir* ou *être senti*. Ces réalités couleurs, étendues, figures, etc., je les sens comme n'étant pas moi, parce que réellement elles ne sont pas moi, et que dès-lors mon intelligence ne peut les connaître comme étant moi : elles me paraissent pour la plupart séparées de moi, et c'est à leur ensemble que je donne le nom d'univers. On me dira que notre raison conçoit dans l'univers plus que des modes, qu'elle conçoit sous ces modes des êtres qui en sont les sujets. Ce qu'il y a de vrai, c'est qu'elle conçoit le mot *être*, et ce mot ne lui rappelle que les idées qu'elle a, et elle n'a d'autres idées sur les êtres corporels que celles que j'ai énumérées : si elle en a d'autres qui ne leur soient pas analogues et qui soient plus que des idées de mots, qu'on me les fasse connaître.

— Mais toujours est-il, va-t-on me dire, que l'univers ni Dieu, n'ont, dans un tel système, aucune certitude objective ; car, *si la raison est individuelle, elle est sans aucune autorité hors du sujet ;* il est donc très-commode de jeter, entre nos idées et les réalités extérieures, le pont de

Digitized by Google

la raison impersonnelle, sans lequel tout passage des unes aux autres ne peut être légitime. — Voilà le fin mot, cette raison impersonnelle est très-commode pour expliquer bien des choses, pour résoudre bien des difficultés sans raisonner, pour trancher bien des nœuds gordiens, pour débiter bien des oracles du haut de son trépied, et pour ne pas se fatiguer à scruter, par de longues, de pénibles, de scrupuleuses réflexions, les secrets de la raison personnelle qui seule est à notre disposition. Elle est très-commode enfin pour construire un système de philosophie en apparence très-régulier; mais la vérité est préférable aux plus beaux systèmes; l'incertitude reconnue vaut mieux qu'une certitude artificielle; et j'aimerais mieux rester dans l'ignorance relativement à l'existence de tout ce qui n'est pas moi, que de recourir à une ruse de raisonnement, à un moyen qui ne serait pas la vérité reconnue, pour me persuader faussement que j'ai la certitude. Une fois que j'aurai démontré l'insuffisance d'une raison impersonnelle pour produire la certitude personnelle, j'aurai droit de dire que ce besoin d'une intervention divine qui se

Digitized by Google

fait impérieusement sentir dans la philosophie, pour légitimer le passage de la psychologie à l'ontologie, décèle de deux choses l'une, ou que l'ontologie est impossible, ou que la psychologie est encore à faire.

— Mais enfin *la raison est la même chez tous, elle est universelle, elle n'est donc pas individuelle.* — Je suppose un professeur disant à ses élèves : Vous savez qu'on entend par un tout, une réunion, une somme de plusieurs parties, que l'on considère comme des unités égales ou inégales, homogènes ou hétérogènes; eh bien! voici un principe que je voudrais vous faire comprendre : *le tout est plus grand que sa partie*, c'est-à-dire, qu'une somme de plusieurs parties est plus grande qu'une seule de ces parties. Mais c'est évident, nous n'en doutons pas, répondent les élèves. Le bon professeur est étonné de leur trouver tant d'intelligence, il leur soupçonne une raison infinie, il se figure que c'est la Divinité qui comprend en eux, et qui saisit au premier abord des choses d'une si étrange difficulté; et sachant qu'il les a toujours comprises comme eux, il se divinise aussi lui-même.

Digitized by Google

Enfin, après plusieurs expériences de ce genre, il finit par dire à ses élèves : Je vois bien que vous êtes Dieu et que je suis Dieu, autrement nous ne comprendrions pas des choses d'une si haute portée. Nous comprenons tous de la même manière; donc ce qui comprend en nous, c'est-à-dire, la raison, n'est ni à vous, ni à vous, etc., ni à moi, mais à tous : ma raison est la vôtre, et la vôtre est la mienne, et cette raison est celle de tous les hommes, et cette raison universelle c'est Dieu. Ne voyez-vous pas que les vérités qu'elle saisit sont nécessaires, absolues, universelles, sont vraies dans tous les temps et dans tous les lieux ? Donc elle-même est dans tous les temps et dans tous les lieux; elle est absolue et universelle; en un mot elle est Dieu. Il me vient une idée, il me semble comprendre en ce moment la Trinité divine : Dieu que nous sommes, n'est pas seulement nous, il est tout; *en effet s'il n'est pas tout, il n'est rien.* « Le Dieu de la conscience n'est pas » un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par-» delà la création, sur le trône désert d'une » éternité silencieuse. C'est un Dieu à la fois » vrai et réel, à la fois substance et cause,.....

Digitized by Google

» un et plusieurs, éternité et temps, espace et » nombre,... au sommet de l'être et à son plus » humble degré, infini et fini tout ensemble, » triple enfin, c'est-à-dire, Dieu, nature et » humanité. » Voilà bien la Trinité sans aucun mystère.

En entendant ces paroles, les élèves semblent se demander des yeux s'il faut y croire ou en rire. L'un d'entre eux, qui a quelque teinture de philosophie, prend la parole en ces termes : Monsieur, je vous ferai observer d'abord que vous êtes panthéiste. —Panthéiste, moi ! *En vérité je ne croyais pas avoir jamais à me défendre d'un pareil reproche.* — En quoi consiste le panthéisme ? à professer que Dieu est tout et que tout est Dieu, et vous venez de dire que Dieu est tout. — *Chose admirable ! c'est de ce passage que l'on a conclu* que je suis panthéiste ? Suis-je donc partisan de Spinosa ou des Éléates ? non certes ; je ne suis donc pas panthéiste, quoique je croie que Dieu est tout et que tout est Dieu ; je suis catholique dans l'âme.

— Soit ! mais la manière dont vous prouvez que nous sommes Dieu et que votre raison est la nôtre, ne me paraît pas très-convaincante.

Digitized by Google

D'abord tous ces principes dont vous nous avez parlé, principes absolus et universels, ne sont pas si élevés et si difficiles qu'il faille une raison infinie pour les saisir; il me semble qu'une raison très-bornée peut bien comprendre que *deux et deux font quatre*, quand elle sait que *quatre* c'est *un et un* et *un et un*, c'est-à-dire *deux* et *deux*. Faut-il donc être Dieu pour saisir une telle vérité? — Mais elle est vraie dans tous les temps et dans tous les lieux. — S'ensuit-il que ma raison qui la comprend ici, dans ce coin de la classe, et à cet instant, soit dans tous les temps et dans tous les lieux, éternelle et immense? Ma raison doit-elle avoir nécessairement les qualités de ce qu'elle connaît? Doit-elle, connaissant l'univers, être étendue, colorée, divisible comme l'univers? — Bien plus elle est l'univers, car elle est Dieu, et *Dieu est tout*. — Ainsi ma raison est un rocher, un fleuve, une prairie, un astre, un.... !!!!! Pour me le faire croire, il faudrait m'en donner d'autres preuves. — Pour moi, je le crois : car c'est la raison impersonnelle qui me force à le croire.

— Elle ne m'y forcera pas moi. Il me semble

Digitized by Google

donc que l'universalité des principes que comprend ma raison ne prouve rien, sinon qu'étant intelligence, mon âme connaît comme nécessairement vrai ce qui est nécessairement vrai; et sentant qu'il répugne que cela soit faux, il lui est impossible de concevoir un temps ou un lieu où cela ne soit pas vrai. Mais pour se figurer un temps ou un lieu, il n'est pas nécessaire d'être dans ce temps ou dans ce lieu, cela se fait par l'imagination; et il en serait de même de tous, si notre imagination pouvait les embrasser; mais elle ne le peut, de sorte que toute l'universalité que nous donnons aux principes nécessaires, consiste uniquement à sentir qu'ils sont vrais et ne peuvent être faux. Quant à ce caractère de la raison, d'être la même chez tous, on pourrait le contester pour bien des raisons; mais, en l'admettant, que s'ensuit-il? deux choses égales sont-elles nécessairement identiques? Supposons deux boules d'or, ayant la même masse, le même volume, les mêmes formes et les mêmes propriétés : direz-vous que ces deux boules ne soient qu'une seule et même boule? Ma raison et la vôtre peuvent donc être parfai-

Digitized by Google

tement semblables et cependant être distinctes. D'ailleurs, il n'est pas vrai qu'elles soient parfaitement semblables : car la vôtre vous force à croire qu'elle est impersonnelle, et la mienne qu'elle est personnelle; la vôtre qu'elle est l'univers et la mienne qu'il est absurde qu'elle soit l'univers. Mais encore une fois, crussions-nous absolument les mêmes choses, on pourrait uniquement en inférer que nous avons des facultés semblables, quoique très-distinctes, dont les opérations donnent les mêmes résultats; mais non pas du tout que je comprenne en vous et vous en moi, ou qu'une même raison, *faculté unique de tout savoir*, s'étende de vous à moi et de moi à vous sans se diviser. — *Chose admirable!* que vous ne vouliez pas admettre que vous êtes Dieu! C'est pourtant si commode en philosophie et surtout en morale.

Ainsi se lève la séance; et il me semble que l'élève n'a pas mal réfuté sans moi et les raisons du professeur et celles de M. Cousin. Je continue moi-même.

La raison c'est Dieu, dit M. Cousin, et *Dieu est l'humanité*, c'est-à-dire tous les hommes, c'est-à-dire tous les individus qui composent

Digitized by Google

l'humanité : donc, réciproquement tous ces individus sont Dieu, je suis donc Dieu ou la raison, et réciproquement la raison est moi, elle ne m'est donc pas impersonnelle : première contradiction.

Ce qui est moi, ce qui forme ma personne, c'est uniquement la sensibilité et l'activité volontaire et libre; or la sensibilité et l'activité ne peuvent rien savoir, vu que la raison est la faculté unique de tout savoir. Je ne puis donc pas savoir si cette raison est en moi, si elle me révèle quelque chose, ce qu'elle me révèle, si elle ne me trompe pas ; en un mot, je ne puis rien savoir, je suis donc incapable de certitude ; et cependant la raison me donne une vraie certitude ; deuxième contradiction.

La raison est Dieu, et cependant *elle se trompe, elle s'égare :* troisième contradiction ou absurdité.

L'homme, *phénomène d'un jour*, composé d'un corps limité et d'une âme qui est *le moi* ou *le fini redoublé en lui-même*, l'homme n'est pas infini, et c'est pour cela qu'il a besoin d'un médiateur, c'est-à-dire de la raison divine, pour s'élever jusqu'à *celui qui est la substance éter-*

Digitized by Google

nelle; cependant, nous avons *la notion d'infini et d'éternel*, et *sa possibilité tient à la nature éternelle et infinie de l'âme :* quatrième contradiction.

Et c'est à cet amas de contradictions et d'absurdités qu'on a donné le nom de *philosophie.*

Mais un grand nombre de Cousiniens n'ont pas adopté toutes ces absurdités : ils ont admis une raison impersonnelle pour nous révéler les notions universelles et nous imposer les croyances irrésistibles; mais ils nous ont laissé une raison personnelle, une intelligence, une faculté de recevoir les notions et les croyances que veut bien nous apporter la raison impersonnelle, et d'en faire des applications individuelles dans nos jugemens particuliers. Si la doctrine de M. Cousin pouvait être vraie, c'est bien, sans doute, ainsi modifiée qu'elle le serait. Il ne nous reste qu'à examiner si réellement l'évidence et la croyance irrésistibles ont pour cause cette raison impersonnelle.

Nous sommes, dit-on, passifs dans l'évidence et la croyance nécessaires; nous ne sommes pas maîtres de les rejeter, elles exercent sur nous une contrainte irrésistible dont nous sen-

Digitized by Google

tons que nous ne sommes pas la cause, et comme ce n'est pas non plus le monde matériel, il s'ensuit que c'est la raison suprême. Il faut avouer qu'on désirerait, pour être convaincu, des raisonnemens plus solides. Il est bien vrai que je ne puis m'empêcher de croire que *deux et deux font quatre*, que *le tout est plus grand que sa partie*, qu'*il n'y a point d'effet sans cause*; je comprends, je vois, et ne puis ne pas voir que la fausseté de ces propositions est une chose impossible, absurde. Mais qui est-ce qui m'a présenté ces vérités? c'est d'abord la société par le langage, et ensuite ma mémoire, mon activité pensante. Et quand elles me sont présentées et expliquées par le langage ou par mon activité pensante, qui est-ce qui les comprend? c'est moi, c'est mon intelligence. Et quelle est la cause de ce que je les comprends? c'est mon intelligence, c'est-à-dire, ma faculté, mon pouvoir de comprendre; je comprends, parce que je suis intelligent, et comme tel, il est dans ma nature de comprendre les choses qui sont à ma portée, sur lesquelles j'ai des idées claires. Mais mon intelligenee éprouve-t-elle quelque contrainte, quelque violence

Digitized by Google

moi-même que je connais, que je sens, que je comprends, que je sais quelque chose; qu'un autre le sache ou non, il ne s'ensuit pas que je le sache ou que je ne le sache pas; si je ne sais pas que je sais, jamais je ne puis avoir la moindre certitude; une raison impersonnelle aura beau savoir en moi, cela ne fera pas que je sache moi-même. Si moi, et non pas un autre, ne sais pas que je connais, je dois douter de ma connaissance. Ainsi la première condition pour ma certitude, c'est que je sache que je sais, que je sens, que je connais, que je comprends, et que je le sache de manière qu'il me soit impossible de me tromper : si c'est un autre qui sait de la sorte, c'est cet autre, et non pas moi, qui a la certitude; si c'est moi, dès-lors, c'est moi qui ai la certitude en moi, par moi et pour moi, dès-lors le fondement de ma certitude c'est mon état ou mon acte de savoir, mon sentiment, ma connaissance, mon intelligence, ma raison individuelle.

Vous voulez m'ôter ce premier appui, et y substituer celui de la raison suprême qui connaît mieux toute vérité que je ne puis le faire.

Digitized by Google

Si elle sait qu'elle sait et qu'elle ne peut se tromper, elle a la certitude, c'est-à-dire qu'elle sait véritablement; mais si je ne le sais pas moi-même, je ne puis avoir la certitude. Je puis croire sans savoir, si elle peut me forcer à croire sans que je sache; mais dès-lors que je crois sans savoir, je puis me tromper en croyant. Mais vous me direz que la raison impersonnelle ne me forcera jamais à croire l'erreur : qu'en sais-je? Sais-je si cette raison existe, si elle connaît tout, si elle me révèle quelque chose, si elle me force à le croire, si elle est infaillible et incapable de me tromper? Évidemment je ne puis savoir ces hautes vérités que par mon intelligence, et non par l'intelligence d'un autre; et si je les sais, qu'y a-t-il donc de plus relevé parmi les vraies connaissances humaines, à quoi mon intelligence ne puisse atteindre et sur quoi elle ne puisse pareillement avoir une certitude individuelle? Si au contraire je ne les sais pas, et que vous vouliez que j'y croie, prouvez-les-moi, et sachez bien que je ne me rendrai qu'à l'évidence, laquelle consistera à comprendre, à voir, à sentir les vérités proposées.

Digitized by Google

Mais en les sentant de la sorte, en serai-je certain, puisque le sentiment individuel ne mérite par lui-même aucune confiance? Pourrai-je me dire : je sens qu'il répugne que ces vérités ne soient pas, donc elles sont? mais ce serait supposer à faux que mon sentiment ou mon évidence renferme une vraie certitude. Pourrai-je me dire : c'est la raison divine qui me force à sentir ces vérités, donc elles sont? mais ce raisonnement serait tout entier un cercle vicieux; car, avant de m'affirmer que Dieu me force à sentir ces vérités, il faut que je sache qu'il existe, et c'est en question; et pour conclure de ce qu'il me force à les sentir, que ces vérités sont, il faut savoir qu'il ne peut se tromper ni me tromper, ce qui est encore en question. Il m'est donc impossible, dans un tel système, d'acquérir la certitude d'aucune des vérités proposées; et comme toute autre certitude est impossible sans celle-là, je ne puis en avoir aucune : si je suis philosophe, je dois donc douter de tout.

De cette discussion, il résulte évidemment que la première et dernière base de la certi-

Digitized by Google

tude ou de la vraie connaissance doit se trouver nécessairement dans le principe connaissant; si elle est hors de lui, elle n'existe pas pour lui. Il est vrai, toutefois, que la réalité objective ne dépend pas de la certitude subjective; mais la certitude subjective dépend de la réalité objective, c'est-à-dire que je connais une chose comme réelle, parce qu'elle est réelle; et que je ne puis la connaître si elle n'est pas, puisque le néant ne saurait être connu. Dans tout sentiment de la nature de l'évidence, il y a donc une chose sentie, et cette chose doit être pour être sentie; mais le langage n'exprime pas toujours l'objet du sentiment : de là toutes les erreurs imputées à l'évidence.

Vous demanderez peut-être au principe intelligent qu'il prouve qu'il connaît et qu'il ne se trompe pas en connaissant? Il ne le prouvera que par des effets; par exemple, il prouvera qu'il connaît votre demande en répondant sur-le-champ : cette demande est absurde; ou jugez de mon intelligence par mes effets, ou, si vous le pouvez, pénétrez dans mon

Digitized by Google

intelligence, et venez-y voir si je connais et comment je connais. Quant à moi, je connais que je connais certaines choses, et je vois que cela doit me suffire, et que pour savoir je ne puis désirer autre chose que de connaître.

Digitized by Google

LE BONHEUR.

Comme une force divine attire tous les corps vers le centre inconnu de l'univers, ainsi les cœurs de tous les hommes sont entraînés vers la région mystérieuse du bonheur.

Le cœur de l'homme s'élance vers le bonheur avec l'impétuosité d'une flamme ardente, mais un poids invincible le retient sans cesse dans l'abîme de sa misère.

Telle l'alouette légère s'envole vers la voûte azurée et fait mille efforts joyeux pour en atteindre les hauteurs, telle elle revient fatiguée s'abattre sur le chaume. Ou tel encore le voyageur, engagé dans un

Digitized by Google

désert sablonneux, soupire après une source qui le désaltère; il la cherche des yeux, il gémit ne la découvrant pas. Elle n'est pas dans ces plages arides; il faut franchir cette morne solitude avant de la rencontrer.

Avide scrutateur de la nature, dis-moi donc quel est ce bien que je ne puis ne pas désirer et qui m'échappe sans cesse. Vingt fois je vis les fleurs renaître, et je ne cessais de poursuivre le bonheur, et toujours il s'éloignait de moi comme une ombre légère. Dis-moi quel est ce bien, comment je l'acquerrai. Mais quoi! le philosophe hésite à me répondre, et après avoir consulté les sages de tous les temps, il avoue que le bonheur est un mystère. J'interrogerai donc mon esprit et mon cœur, je sonderai mes sentimens les plus intimes.

O mon âme! quand une étincelle de la Vérité brillait à tes yeux, quand un rayon de la Beauté venait t'offrir ses charmes di-

Digitized by Google

vins, ne goûtais-tu pas alors un peu de cette félicité? Combien de fois as-tu tressailli à l'apparition du sublime? et ce plaisir noble et pur de l'admiration n'approchait-il pas du bonheur?

Quelquefois à travers la nuit sombre qui t'enveloppe et qui soudain paraissait plus diaphane, tu entrevis dans le lointain une clarté ravissante, et tu dis : *la Vérité c'est la Beauté, c'est l'essence de l'Être, c'est tout le bien.* Et tu t'élançais vers ce bien immense avec l'ardeur du limier qui poursuit le timide cerf, avec la rapidité de l'éclair qui sillonne les cieux. Tu voulais comprendre la nature de l'esprit et de la matière, les mystères de l'intelligence et de la volonté, les merveilles de la végétation et de la génération, l'enchaînement, l'harmonie et les causes cachées de tous les phénomènes physiques, et leur liaison avec ceux du monde moral. Tu voulais embrasser d'un seul coup d'œil les temps passés,

Digitized by Google

les siècles futurs, et la vaste étendue des cieux jusqu'aux limites lointaines où finit la matière. Mais t'apercevant que ce n'était encore là qu'un point de l'espace et de la durée, tu t'arrêtais confondu : l'idée de l'immensité et de l'éternité de l'Être t'accablait d'étonnement ; tu respirais à peine sous le poids de ton admiration. Alors pensant à ta misère et à ce nuage impénétrable qui te cache l'Être, tu gémissais comme l'infortuné que la faim dévore, tu soupirais profondément : Oh ! qui dissipera les ténèbres qui couvrent mon intelligence! Qui dilatera mon cœur et lui donnera l'enthousiasme de l'amour !

O mon âme ! si tout-à-coup l'Infini t'apparaissait, si tu pouvais plonger un œil ravi dans l'océan immense de la Perfection ; si la Vérité cessait de te cacher ses ravissantes splendeurs ; si à la connaissance parfaite se joignait un amour parfait de la beauté sans bornes : cet amour pur et sublime qui

Digitized by Google

naît de l'admiration et que nécessite l'amabilité ; cet amour impétueux et enthousiasmé qui jette dans l'ivresse, qu'on dirait l'excès de la folie, mais dont la sagesse commande les transports, et dont aucun langage ne saurait exprimer les douceurs : alors possédant tout le bien, jouissant de l'Infini, n'aurais-tu pas trouvé le bonheur que tu poursuis ?

Être sublime ! océan admirable de beauté, dont les flots invisibles s'élèvent au-dessus des cieux, et dont les rivages, le fond et la surface ne se trouvent nulle part ! te connaître et t'aimer, voir en toi, selon toute l'étendue de ses désirs, le vrai, le beau, le parfait, tous les charmes, toutes les grâces, toutes les amabilités, en voir l'infinité et se fondre d'amour, au milieu d'un excès éternel d'admiration : voilà le bonheur, le vrai bonheur, le seul bonheur, remplissant toutes les facultés et prévenant tous les désirs d'un esprit. Ah ! me sera-t-

Digitized by Google

intelligence, et venez-y voir si je connais et comment je connais. Quant à moi, je connais que je connais certaines choses, et je vois que cela doit me suffire, et que pour savoir je ne puis désirer autre chose que de connaître.

Digitized by Google

LE BONHEUR.

Comme une force divine attire tous les corps vers le centre inconnu de l'univers, ainsi les cœurs de tous les hommes sont entraînés vers la région mystérieuse du bonheur.

Le cœur de l'homme s'élance vers le bonheur avec l'impétuosité d'une flamme ardente, mais un poids invincible le retient sans cesse dans l'abîme de sa misère.

Telle l'alouette légère s'envole vers la voûte azurée et fait mille efforts joyeux pour en atteindre les hauteurs, telle elle revient fatiguée s'abattre sur le chaume. Ou tel encore le voyageur, engagé dans un

Digitized by Google

désert sablonneux, soupire après une source qui le désaltère; il la cherche des yeux, il gémit ne la découvrant pas. Elle n'est pas dans ces plages arides; il faut franchir cette morne solitude avant de la rencontrer.

Avide scrutateur de la nature, dis-moi donc quel est ce bien que je ne puis ne pas désirer et qui m'échappe sans cesse. Vingt fois je vis les fleurs renaître, et je ne cessais de poursuivre le bonheur, et toujours il s'éloignait de moi comme une ombre légère. Dis-moi quel est ce bien, comment je l'acquerrai. Mais quoi! le philosophe hésite à me répondre, et après avoir consulté les sages de tous les temps, il avoue que le bonheur est un mystère. J'interrogerai donc mon esprit et mon cœur, je sonderai mes sentimens les plus intimes.

O mon âme! quand une étincelle de la Vérité brillait à tes yeux, quand un rayon de la Beauté venait t'offrir ses charmes di-

Digitized by Google

vins, ne goûtais-tu pas alors un peu de cette félicité? Combien de fois as-tu tressailli à l'apparition du sublime? et ce plaisir noble et pur de l'admiration n'approchait-il pas du bonheur?

Quelquefois à travers la nuit sombre qui t'enveloppe et qui soudain paraissait plus diaphane, tu entrevis dans le lointain une clarté ravissante, et tu dis : *la Vérité c'est la Beauté, c'est l'essence de l'Être, c'est tout le bien.* Et tu t'élançais vers ce bien immense avec l'ardeur du limier qui poursuit le timide cerf, avec la rapidité de l'éclair qui sillonne les cieux. Tu voulais comprendre la nature de l'esprit et de la matière, les mystères de l'intelligence et de la volonté, les merveilles de la végétation et de la génération, l'enchaînement, l'harmonie et les causes cachées de tous les phénomènes physiques, et leur liaison avec ceux du monde moral. Tu voulais embrasser d'un seul coup d'œil les temps passés,

Digitized by Google

les siècles futurs, et la vaste étendue des cieux jusqu'aux limites lointaines où finit la matière. Mais t'apercevant que ce n'était encore là qu'un point de l'espace et de la durée, tu t'arrêtais confondu : l'idée de l'immensité et de l'éternité de l'Être t'accablait d'étonnement ; tu respirais à peine sous le poids de ton admiration. Alors pensant à ta misère et à ce nuage impénétrable qui te cache l'Être, tu gémissais comme l'infortuné que la faim dévore, tu soupirais profondément : Oh ! qui dissipera les ténèbres qui couvrent mon intelligence! Qui dilatera mon cœur et lui donnera l'enthousiasme de l'amour !

O mon âme ! si tout-à-coup l'Infini t'apparaissait, si tu pouvais plonger un œil ravi dans l'océan immense de la Perfection ; si la Vérité cessait de te cacher ses ravissantes splendeurs ; si à la connaissance parfaite se joignait un amour parfait de la beauté sans bornes : cet amour pur et sublime qui

Digitized by Google

naît de l'admiration et que nécessite l'amabilité ; cet amour impétueux et enthousiasmé qui jette dans l'ivresse, qu'on dirait l'excès de la folie, mais dont la sagesse commande les transports, et dont aucun langage ne saurait exprimer les douceurs : alors possédant tout le bien, jouissant de l'Infini, n'aurais-tu pas trouvé le bonheur que tu poursuis ?

Être sublime ! océan admirable de beauté, dont les flots invisibles s'élèvent au-dessus des cieux, et dont les rivages, le fond et la surface ne se trouvent nulle part ! te connaître et t'aimer, voir en toi, selon toute l'étendue de ses désirs, le vrai, le beau, le parfait, tous les charmes, toutes les grâces, toutes les amabilités, en voir l'infinité et se fondre d'amour, au milieu d'un excès éternel d'admiration : voilà le bonheur, le vrai bonheur, le seul bonheur, remplissant toutes les facultés et prévenant tous les désirs d'un esprit. Ah ! me sera-t-

Digitized by Google

intelligence, et venez-y voir si je connais et comment je connais. Quant à moi, je connais que je connais certaines choses, et je vois que cela doit me suffire, et que pour savoir je ne puis désirer autre chose que de connaître.

Digitized by Google

LE BONHEUR.

Comme une force divine attire tous les corps vers le centre inconnu de l'univers, ainsi les cœurs de tous les hommes sont entraînés vers la région mystérieuse du bonheur.

Le cœur de l'homme s'élance vers le bonheur avec l'impétuosité d'une flamme ardente, mais un poids invincible le retient sans cesse dans l'abîme de sa misère.

Telle l'alouette légère s'envole vers la voûte azurée et fait mille efforts joyeux pour en atteindre les hauteurs, telle elle revient fatiguée s'abattre sur le chaume. Ou tel encore le voyageur, engagé dans un

Digitized by Google

désert sablonneux, soupire après une source qui le désaltère; il la cherche des yeux, il gémit ne la découvrant pas. Elle n'est pas dans ces plages arides; il faut franchir cette morne solitude avant de la rencontrer.

Avide scrutateur de la nature, dis-moi donc quel est ce bien que je ne puis ne pas désirer et qui m'échappe sans cesse. Vingt fois je vis les fleurs renaître, et je ne cessais de poursuivre le bonheur, et toujours il s'éloignait de moi comme une ombre légère. Dis-moi quel est ce bien, comment je l'acquerrai. Mais quoi! le philosophe hésite à me répondre, et après avoir consulté les sages de tous les temps, il avoue que le bonheur est un mystère. J'interrogerai donc mon esprit et mon cœur, je sonderai mes sentimens les plus intimes.

O mon âme! quand une étincelle de la Vérité brillait à tes yeux, quand un rayon de la Beauté venait t'offrir ses charmes di-

Digitized by Google

vins, ne goûtais-tu pas alors un peu de cette félicité? Combien de fois as-tu tressailli à l'apparition du sublime? et ce plaisir noble et pur de l'admiration n'approchait-il pas du bonheur?

Quelquefois à travers la nuit sombre qui t'enveloppe et qui soudain paraissait plus diaphane, tu entrevis dans le lointain une clarté ravissante, et tu dis : *la Vérité c'est la Beauté, c'est l'essence de l'Être, c'est tout le bien.* Et tu t'élançais vers ce bien immense avec l'ardeur du limier qui poursuit le timide cerf, avec la rapidité de l'éclair qui sillonne les cieux. Tu voulais comprendre la nature de l'esprit et de la matière, les mystères de l'intelligence et de la volonté, les merveilles de la végétation et de la génération, l'enchaînement, l'harmonie et les causes cachées de tous les phénomènes physiques, et leur liaison avec ceux du monde moral. Tu voulais embrasser d'un seul coup d'œil les temps passés,

Digitized by Google

désert sablonneux, soupire après une source qui le désaltère; il la cherche des yeux, il gémit ne la découvrant pas. Elle n'est pas dans ces plages arides; il faut franchir cette morne solitude avant de la rencontrer.

Avide scrutateur de la nature, dis-moi donc quel est ce bien que je ne puis ne pas désirer et qui m'échappe sans cesse. Vingt fois je vis les fleurs renaître, et je ne cessais de poursuivre le bonheur, et toujours il s'éloignait de moi comme une ombre légère. Dis-moi quel est ce bien, comment je l'acquerrai. Mais quoi! le philosophe hésite à me répondre, et après avoir consulté les sages de tous les temps, il avoue que le bonheur est un mystère. J'interrogerai donc mon esprit et mon cœur, je sonderai mes sentimens les plus intimes.

O mon âme! quand une étincelle de la Vérité brillait à tes yeux, quand un rayon de la Beauté venait t'offrir ses charmes di-

Digitized by Google

vins, ne goûtais-tu pas alors un peu de cette félicité? Combien de fois as-tu tressailli à l'apparition du sublime? et ce plaisir noble et pur de l'admiration n'approchait-il pas du bonheur?

Quelquefois à travers la nuit sombre qui t'enveloppe et qui soudain paraissait plus diaphane, tu entrevis dans le lointain une clarté ravissante, et tu dis : *la Vérité c'est la Beauté, c'est l'essence de l'Être, c'est tout le bien.* Et tu t'élançais vers ce bien immense avec l'ardeur du limier qui poursuit le timide cerf, avec la rapidité de l'éclair qui sillonne les cieux. Tu voulais comprendre la nature de l'esprit et de la matière, les mystères de l'intelligence et de la volonté, les merveilles de la végétation et de la génération, l'enchaînement, l'harmonie et les causes cachées de tous les phénomènes physiques, et leur liaison avec ceux du monde moral. Tu voulais embrasser d'un seul coup d'œil les temps passés,

Digitized by Google

désert sablonneux, soupire après une source qui le désaltère ; il la cherche des yeux, il gémit ne la découvrant pas. Elle n'est pas dans ces plages arides ; il faut franchir cette morne solitude avant de la rencontrer.

Avide scrutateur de la nature, dis-moi donc quel est ce bien que je ne puis ne pas désirer et qui m'échappe sans cesse. Vingt fois je vis les fleurs renaître, et je ne cessais de poursuivre le bonheur, et toujours il s'éloignait de moi comme une ombre légère. Dis-moi quel est ce bien, comment je l'acquerrai. Mais quoi ! le philosophe hésite à me répondre, et après avoir consulté les sages de tous les temps, il avoue que le bonheur est un mystère. J'interrogerai donc mon esprit et mon cœur, je sonderai mes sentimens les plus intimes.

O mon âme ! quand une étincelle de la Vérité brillait à tes yeux, quand un rayon de la Beauté venait t'offrir ses charmes di-

Digitized by Google

vins, ne goûtais-tu pas alors un peu de cette félicité? Combien de fois as-tu tressailli à l'apparition du sublime? et ce plaisir noble et pur de l'admiration n'approchait-il pas du bonheur?

Quelquefois à travers la nuit sombre qui t'enveloppe et qui soudain paraissait plus diaphane, tu entrevis dans le lointain une clarté ravissante, et tu dis : *la Vérité c'est la Beauté, c'est l'essence de l'Être, c'est tout le bien.* Et tu t'élançais vers ce bien immense avec l'ardeur du limier qui poursuit le timide cerf, avec la rapidité de l'éclair qui sillonne les cieux. Tu voulais comprendre la nature de l'esprit et de la matière, les mystères de l'intelligence et de la volonté, les merveilles de la végétation et de la génération, l'enchaînement, l'harmonie et les causes cachées de tous les phénomènes physiques, et leur liaison avec ceux du monde moral. Tu voulais embrasser d'un seul coup d'œil les temps passés,

Digitized by Google

les siècles futurs, et la vaste étendue des cieux jusqu'aux limites lointaines où finit la matière. Mais t'apercevant que ce n'était encore là qu'un point de l'espace et de la durée, tu t'arrêtais confondu : l'idée de l'immensité et de l'éternité de l'Être t'accablait d'étonnement ; tu respirais à peine sous le poids de ton admiration. Alors pensant à ta misère et à ce nuage impénétrable qui te cache l'Être, tu gémissais comme l'infortuné que la faim dévore, tu soupirais profondément : Oh ! qui dissipera les ténèbres qui couvrent mon intelligence! Qui dilatera mon cœur et lui donnera l'enthousiasme de l'amour !

O mon âme ! si tout-à-coup l'Infini t'apparaissait, si tu pouvais plonger un œil ravi dans l'océan immense de la Perfection ; si la Vérité cessait de te cacher ses ravissantes splendeurs ; si à la connaissance parfaite se joignait un amour parfait de la beauté sans bornes : cet amour pur et sublime qui

Digitized by Google

naît de l'admiration et que nécessite l'amabilité ; cet amour impétueux et enthousiasmé qui jette dans l'ivresse, qu'on dirait l'excès de la folie, mais dont la sagesse commande les transports, et dont aucun langage ne saurait exprimer les douceurs : alors possédant tout le bien, jouissant de l'Infini, n'aurais-tu pas trouvé le bonheur que tu poursuis ?

Être sublime ! océan admirable de beauté, dont les flots invisibles s'élèvent au-dessus des cieux, et dont les rivages, le fond et la surface ne se trouvent nulle part ! te connaître et t'aimer, voir en toi, selon toute l'étendue de ses désirs, le vrai, le beau, le parfait, tous les charmes, toutes les grâces, toutes les amabilités, en voir l'infinité et se fondre d'amour, au milieu d'un excès éternel d'admiration : voilà le bonheur, le vrai bonheur, le seul bonheur, remplissant toutes les facultés et prévenant tous les désirs d'un esprit. Ah ! me sera-t-

Digitized by Google

il donné de me plonger un jour dans ton sein ravissant, de m'y abîmer et de m'y perdre comme le poisson dans la vaste mer! Plus fortuné que le beau papillon, qui déploie ses ailes légères dans un jour délicieux du printemps, je nagerais, non pas dans les flots d'un air grossier, mais dans les flots de la Perfection; je ne voltigerais pas de fleur en fleur, mais je serais fixé dans la contemplation de la Beauté elle-même, de cette Beauté nécessaire, éternelle, parfaite, dont j'entrevis quelques faibles lueurs à travers les chefs-d'œuvre qui couvrent la terre, à travers les spectacles imposans et les scènes enchanteresses de la nature, à travers les grâces touchantes de mes semblables, les belles productions de leur génie et les nobles sentimens de leur cœur; mais dont l'horizon immense reculait sans cesse devant ma pensée et se perdait dans un lointain infini. Beauté! quels doux transports tu exciterais dans mon cœur! quels

Digitized by Google

fleuves de joie tu ferais couler dans toute ma substance! quels délicieux tressaillemens! quel amour enivrant! quelle extase! Noyé dans la félicité, je chanterais un cantique sublime d'amour et d'admiration..... Arrête, insensé! tu veux parler d'un bonheur indicible; et ne sais-tu pas que le grand voile qui le couvre ne sera levé qu'à l'heure de la jouissance?

Oui, cet homme qui traîne des jours malheureux sur la terre, mais dont le front et le regard majestueux sont élevés vers le ciel, peut prétendre au bonheur parfait qu'il désire : *celui qui est* lui en a fait la magnifique promesse. Mais quoi! cet être si petit pourra-t-il porter un aussi grand poids de félicité? ne s'éteindra-t-il pas à la première jouissance d'un bien infini? ou serait-il vrai que l'homme qui paraît si petit, si vil même quelquefois, fût en effet quelque chose de grand?

L'homme est le fils de l'Être parfait,

Digitized by Google

bien plus l'image de son père. S'il est bon, juste, saint comme son père, il régnera avec lui dans les siècles des siècles; il sera son fils chéri, le contemplera, l'aimera, le possédera, et s'il est trop petit pour jouir d'un aussi grand bien, Dieu, source inépuisable d'être, saura bien l'agrandir et le dilater.

Telle est la sublime destinée de l'homme. Et l'insensé! il a méconnu son origine et sa fin; l'ingrat! il a oublié son père, il l'a outragé. Il a dit à la matière : *TOI seule es mon bien, c'est toi qui es mon Dieu.* Et il n'a pas rougi de lui mendier le bonheur. Homme de boue, lève la tête et considère; vois si l'esprit doit mettre ses complaisances dans la matière, s'il peut y trouver sa félicité; vois s'il est rien qu'on puisse préférer à la perfection éternelle. Et tu lui préfères!!!..... Voix des quatre vents, parlez contre lui! ciel et terre, élevez-vous contre l'ingrat et l'insensé!

Digitized by Google

Et toi qui ne souillas point par le crime l'image de Dieu, et qui conformas ta conduite à la règle éternelle du beau tracée au fond du sanctuaire de ton âme; toi dont les pensées ne furent que pour la vérité, les sentimens pour la belle vertu, et dont la vie coula plus pure que le cristal d'un ruisseau limpide : homme raisonnable dont s'honore l'humanité flétrie par tant de crimes, soit que les grâces naïves de l'enfance, ou celles d'une vive jeunesse donnent un nouveau charme à ton innocence, soit qu'une vieillesse vénérable ombrage déjà ton front de cheveux blancs, continue à fouler aux pieds ce qui n'est pas digne de l'esprit, et à chercher la félicité dans l'amour du bien suprême. Tu fleuriras comme le palmier, tu croîtras comme les cèdres du Liban, tu t'élèveras comme la vapeur odorante d'un parfum exquis, tu verras les astres sous tes pieds, et tu seras introduit dans la plaine ravissante et sans bornes des réa-

Digitized by Google

lités éternelles. Là tu tressailliras de joie, au milieu des délices divines, tu seras submergé par un déluge de bonheur; là, dans un transport continuel d'amour, tu verras dans l'infinité de l'Être tant de grandeur et de beauté, que l'éternité tout entière n'épuisera point ton admiration.

Digitized by Google

NOTES SUPPLÉMENTAIRES.

NOTE 1.

Pour prouver que le temps n'est pas le mouvement, j'ai avancé, avec une certaine défiance, que la rapidité du mouvement peut augmenter à l'indéfini (1). Je dois à la vérité, de relever cette inexactitude que je ne laisse dans le texte que pour montrer quelles précautions sont nécessaires pour ne pas tomber dans l'erreur. Ce principe suppose que le temps est divisible jusqu'à l'infini, ce qui pourtant est impossible. Or, s'il y a des instans indivisibles, on conçoit qu'un point mobile M ne peut pas mettre moins d'un instant indivisible à parcourir un point de l'espace; et qu'ainsi dans son plus rapide mouvement, trois points consécutifs a, b, c, doivent répondre à trois instans indivisibles. Car il est évident que le point M ne peut pas être à la fois sur deux des points a, b, c; autrement s'étendant au même instant sur ces deux points, il serait aussi étendu qu'eux, et ne serait pas

(1) Voyez pag. 42.

Digitized by Google

unique, mais double. Il ne peut donc se trouver en un instant que sur un seul des points *a*, *b*, *c* : donc, s'il parcourt ces trois points, il doit le faire en trois instans différens, et en un instant il ne peut parcourir qu'un seul point : par conséquent *la plus grande vitesse possible est celle d'un mobile qui parcourt un point indivisible par instant indivisible*. Un mouvement indéfiniment rapide est donc une chose impossible ; et il en est de même d'un mouvement divisible simultané. Car si un mobile se trouve au même instant aux deux extrémités d'une ligne, ce que suppose le mouvement simultané, il ne se meut pas, mais il est multiplié. Cette multiplication n'est pas impossible à Dieu ; il peut donc produire l'apparence d'un mouvement simultané, dont la réalité me semble impossible. Il pourrait aussi produire l'apparence d'un mouvement indéfiniment rapide, par l'anéantissement du mobile à la place qu'il occupe et par sa création instantanée à la place indéfiniment éloignée de la première où il paraîtrait transporté.

Ne semble-t-il pas même que c'est de cet anéantissement et de cette création que dépend la possibilité du mouvement ordinaire ? Ne semble-t-il pas que le corps en mouvement s'anéantit à chaque place qu'il quitte et où il n'existe plus, et qu'il est créé à chaque nouvelle place où il commence d'exister et où il n'existait pas auparavant ?

NOTE 2.

Je dois répondre à deux objections qu'on vient de me proposer et qui tendent à prouver, l'une que le temps n'est pas distinct du mouvement ou de la succession de

Digitized by Google

nos idées, et l'autre qu'il doit être confondu avec l'éternité divine (1).

L'auteur de la première raisonnait ainsi : C'est le mouvement, ou la succession de nos idées qui nous donne l'idée du temps. Si tout l'univers était immobile, et si nos modifications ou nos idées ne changeaient point, nous ne pourrions distinguer dans notre existence deux momens différens ; ce que nous appelons un siècle nous paraîtrait un seul moment, et il n'y aurait dans le temps ni passé, ni futur, mais tout serait présent. C'est donc une succession d'idées ou de mouvemens qui seule fait exister le temps et le constitue.

L'auteur de la seconde objection partait des mêmes principes, mais il arrivait à une conséquence différente. Il ne confondait pas le temps avec la succession des mouvemens et des idées ; mais de ce que, sans cette succession, nous n'aurions pas l'idée d'un temps qui coule, il concluait que la succession dans le temps est un préjugé qui a son origine dans la succession des idées et des mouvemens ; que, dans le vrai, les corps seuls changent ainsi que nos modifications, et le temps est immuable, toujours infini, toujours présent, et jamais passé ni futur. Ainsi le temps, d'après lui, n'est pas distinct de l'éternité de Dieu.

On pose donc en principe que, sans le mouvement des corps et la succession de nos idées, nous n'aurions pas l'idée du temps : je puis l'accorder. Mais s'ensuit-il que sans le mouvement il n'y aurait point de temps ? Celui-ci pourrait fort bien exister sans que nous en eussions l'idée : car nous ne pouvons pas affirmer que nous avons

---

(1) Voyez pag. 40-44.

Digitized by Google

l'idée de tout ce qui existe. S'il n'y avait pas d'astres dont nous remarquons le mouvement diurne, si la terre était entourée seulement de cette voûte azurée qui paraît toujours immobile, rien ne pourrait nous donner l'idée des mouvemens de rotation et de translation de cette planète : s'ensuivrait-il que ces mouvemens n'eussent pas lieu?

Mais je vais essayer de confirmer ce que je crois déjà démontré, que le temps existerait réellement sans qu'il y eût ni mouvement, ni aucune succession d'idées.

Supposons l'univers sortant du néant, comme un être possible apparaît soudain dans mon imagination et commence en quelque sorte à y exister. Supposons cet univers parfaitement immobile, et l'homme qui l'habite sans modifications successives : dans cet état de choses, n'y aura-t-il pas durée, prolongation d'existence? Si le monde est anéanti aussitôt que créé, combien de temps a-t-il duré! un instant indivisible. A-t-il duré autant que s'il avait été anéanti plus tard? a-t-il duré, par exemple, quarante siècles? Si l'on répond que oui, il n'y a pas de raison pour qu'on n'affirme qu'il a existé quatre-vingts siècles, mille siècles, une infinité de siècles : et cependant il a été anéanti aussitôt que créé. Est-il possible que le philosophe porte si loin l'absurdité? Mais enfin, il avouera que l'univers, au lieu d'être anéanti sur-le-champ, peut exister un instant de plus dans sa parfaite immobilité; il conçoit donc un instant d'existence ajouté à un autre instant; par là même, il peut en concevoir un troisième, et puis un quatrième, un cinquième, et ainsi de suite.

La terre, dit-on, a duré cinq mille ans; elle a donc fait cinq mille fois le tour du soleil. N'a-t-elle pas plus duré que si elle avait été anéantie dès l'instant de sa

Digitized by Google

création? et si elle avait été immobile, n'aurait-elle pas duré tout autant? Il est clair que, s'il y avait eu prolongation d'existence dans un cas, il y en eût eu pareillement dans l'autre. Mais supposons que son existence n'ait pas été prolongée, et qu'au commencement du monde elle avait autant duré qu'à présent. A la première révolution, elle avait donc déjà fait cinq mille révolutions : car elle n'a pu les exécuter que durant son existence, et cette existence, n'étant pas prolongée, se résume dans un seul point, et c'est à ce point que correspondent les cinq mille révolutions de la terre. C'est donc maintenant qu'a lieu la première révolution, ainsi que la deuxième, la troisième, etc., et c'était au moment de la première révolution qu'avait lieu la cinq-millième. Quoique Noé, Alexandre, César, Charlemagne, Napoléon, ne soient pas les mêmes hommes, ils existent tous dans le même instant indivisible : ainsi, maintenant c'est Charlemagne qui est roi de France, César est maître de la Gaule, Alexandre parcourt l'Asie à pas de géant, et les eaux du déluge couvrent toute la terre ; de même, du temps de Noé, les cendres de Napoléon arrivaient de Sainte-Hélène à Paris, et pendant que les eaux couvraient le globe, vous auriez vu ce même globe dévasté par les conquérans et cultivé de tous côtés par de paisibles laboureurs. Si je me considère moi-même, je dois croire que je me trouve encore dans le temps où je possédais les auteurs de mes jours. Que n'en est-il ainsi! la joie de les voir me ferait oublier mes malheurs. Mais ici je me vois forcé de rejeter les principes de mes adversaires, et de reconnaître un temps présent où je suis comme seul sur la terre, un temps passé où je vivais entouré de la tendresse d'un

Digitized by Google

père et d'une mère, et un temps futur où j'irai les rejoindre chez les morts.

Ainsi la succession du mouvement et de toutes les modifications du monde prouve invinciblement la durée, étant impossible et absurde sans elle. Mais elle ne doit pas plus être confondue avec la durée que les corps avec l'espace qui les contient. Car il est certain que le monde a eu un premier instant d'existence, qu'à celui-là en a été ajouté un deuxième, et puis un troisième, et ainsi de suite, sans quoi il se serait anéanti. Nous trouverons donc, depuis son origine jusqu'au moment présent, une véritable durée composée d'un nombre inappréciable d'instans indivisibles, passés, présens, ou futurs, les uns par rapport aux autres; et à ce nombre inappréciable d'instans, nous pouvons faire correspondre, ou non, un nombre égal de modifications, d'idées, de mouvements successifs.

Ce qui précède peut servir à détruire la seconde objection : car il reste démontré qu'il y a succession dans le temps; et comme dans l'être nécessaire tout doit être immuable et rien ne doit se détruire ni se créer, il est clair que le temps, qui est une existence sans cesse anéantie et sans cesse recréée, ne saurait être l'existence ou l'éternité de l'être nécessaire.

NOTE 3.

La plupart des raisonnemens que nous avons faits sur les mouvemens de la matière, sont basés sur la propriété de son inertie et supposent son existence (1).

---

(1) Voyez pag. 46-66.

Digitized by Google

Pour les rendre complets, il faudrait donc prouver et son existence et son inertie. Mais le temps ne nous permettant pas d'approfondir ces deux questions, nous nous contentons d'avertir que toutes les sciences physiques admettent comme nous l'existence des corps, et reconnaissent l'inertie comme une de leurs propriétés générales, et que nous espérons démontrer plus tard ces deux vérités à ceux qui seraient moins croyans que les physiciens.

NOTE 4.

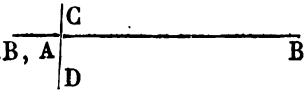
J'ai eu recours à la notion de l'espace pour prouver la simplicité des premiers principes des corps (1). Depuis, j'ai rencontré des philosophes qui m'ont contesté l'existence du point, de la ligne, du plan et de l'espace tout entier. *Le point*, disent-ils, n'ayant ni longueur, ni largeur, ni profondeur, n'est rien; c'est la négation de l'étendue, c'est une pure abstraction, et il n'existe que dans notre esprit. *La ligne* est encore une abstraction : pour m'en donner l'idée, on me propose les limites d'une surface; or, les limites ne sont pas quelque chose, c'est simplement la négation de la réalité ultérieure et citérieure; c'est donc une idée dans notre esprit et un néant dans la nature. *Une surface* est une étendue qui a longueur et largeur sans épaisseur; c'est ce qui termine un corps. C'est donc la limite d'un corps, et par conséquent la négation de toute réalité. D'ailleurs, puisque c'est une longueur et une largeur qui ont zéro d'épaisseur, c'est réciproquement zéro d'épaisseur

(1) Voyez pag. 70-73.

Digitized by Google

qui s'étend en longueur et en largeur : représentant l'épaisseur par 0, la longueur par A et la largeur par B, nous aurons pour la valeur de la surface : $A \times B \times 0 = 0 \times A \times B = 0$. *L'espace* n'est encore qu'une pure abstraction ; car ce sont les corps qui sont étendus, et c'est en faisant abstraction de ces corps que notre esprit se forme l'idée d'une étendue incorporelle ou de l'espace. D'ailleurs, l'étendue ne peut être incorporelle qu'autant qu'il y a du vide ; et, d'après un certain nombre de philosophes, le vide n'existe pas, il n'y a que le plein.

Voilà les difficultés telles qu'on me les a proposées, sauf le caractère d'évidence géométrique que j'ai tâché de leur donner. Que répondre ? ou il faut accorder presque tout, ou attaquer les définitions des géomètres et démontrer qu'elles sont absurdes. Eh bien ! je ne recule pas devant plus fort que moi, quand je crois combattre pour la vérité. On dit que le point n'est rien, parce qu'il n'a ni longueur, ni largeur, ni épaisseur, et qu'il est par conséquent la négation de l'étendue. Il n'a aucune de ces trois dimensions, il est vrai, si on les regarde comme divisibles ; mais il les a toutes trois indivisibles, et toutes trois parfaitement égales entre elles. En effet, on est forcé d'avouer que la ligne, qui a longueur, est tout entière composée de points. Soit la ligne CD coupant en A la ligne AB,

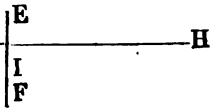


et se mouvant de A vers B. L'intersection A est un point, puisque c'est l'extrémité commune des lignes DA, CA et BA ; et lorsque la ligne CD sera parvenue jusqu'à B, toutes les parties de la ligne AB auront été coupées successivement et d'une manière continue par la ligne

Digitized by Google

CD ; ou en d'autres termes, toutes les parties de AB, sans exception, seront devenues successivement des intersections ou des points. Or, ces parties n'ont pas changé de nature pour être parcourues par un point de CD ; elles sont donc toutes de leur nature des points indivisibles, dont la suite continue compose toute la longueur de la ligne. Mais si le point n'existe pas, s'il n'a pas une longueur indivisible, il est mille fois évident qu'une infinité de points ne formeront jamais une longueur, pas même une longueur indivisible ; car en additionnant une infinité de zéros, on n'obtiendra jamais que zéro. Puis donc que le point compose une véritable longueur divisible qui est la ligne, il faut nécessairement qu'il ait lui-même une véritable longueur indivisible, laquelle est égale à sa largeur et à sa profondeur.

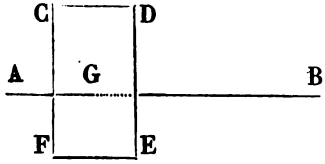
Pour prouver son existence, il suffit de prouver celle de la ligne qu'il engendre ; et l'existence de celle-ci dépend à son tour de celle du plan. En effet, supposons une droite EF se mouvant le long d'une autre droite GH qui lui est perpendiculaire.



Lorsque EF se sera avancée de I en H, il est évident qu'elle aura décrit un plan, qui se composera d'autant de fois EF ou d'autant de lignes droites continues, qu'il y a de points continus dans la ligne IH. Le plan est donc composé de lignes, comme les lignes sont composées de points ; et l'on peut dire que le plan le moins large est une ligne, et que le plan le moins long et le moins large est un point. Il suit de là que la ligne a une largeur égale à sa profondeur, puisque cette largeur, ajoutée plusieurs fois à elle-même, forme celle du plan qui n'est pas zéro.

Digitized by Google

La ligne étant une partie du plan, nous démontrerons son existence en démontrant celle du tout qu'elle compose. Pour cela nous concevrons un plan CDEF perpendiculaire à une ligne AB et se mouvant de G vers B.



Parvenu en B, il aura décrit évidemment un volume composé d'autant de fois CDEF ou d'autant de plans continus qu'il y a de points dans la ligne GB. Il est donc certain que le plan forme le volume et par conséquent l'espace, dont le volume n'est qu'une partie déterminée. Or, si le plan n'avait point de profondeur, un nombre infini de plans superposés ne produiraient jamais la profondeur du volume; il faut donc donner au plan une profondeur indivisible.

Puisque le plan est une partie de l'espace, la réalité de l'espace entraîne nécessairement celle du plan. Or, il n'est rien de plus évident pour moi que l'existence d'une étendue immatérielle et infinie, ou d'un espace immense. Que l'idée des corps ait occasionné ou non celle d'espace; qu'il y ait du vide, que les corps aient des pores et l'univers des limites, ou que tout soit plein jusqu'à l'infini; l'espace, ou vide ou plein, existera toujours nécessairement en lui-même. En effet, nous concevons une sphère de matière, telle que la lune, s'anéantissant tout-à-coup; et si la matière qui l'entoure ne se précipite pas dans le vide sphérique résultant de cette annihilation, n'est-il pas clair qu'il y aura une distance immatérielle qui séparera les différentes parties de cette matière environnante, comme elles étaient séparées auparavant par une étendue matérielle? Cer-

Digitized by Google

tainement mon existence ne m'est pas plus évidente que cette vérité. Or, cette distance ou étendue immatérielle n'a pas été créée par l'anéantissement de la lune; seulement, au lieu d'être pénétrée ou remplie par une sphère matérielle, elle se trouve seule; elle existait donc auparavant, et elle était nécessaire pour contenir la lune. Concevons actuellement la lune, non pas anéantie, mais déplacée : n'est-il pas clair que la place qu'elle quitte ne la suit pas, qu'elle peut rester vide ou être remplie par d'autre matière de laquelle elle sera distincte aussi bien que de la lune, que cette place ne peut pas changer de place, qu'elle est nécessairement immuable, et qu'une puissance infinie ne pourrait pas plus la déplacer que la détruire? Si à la sphère de la lune nous substituons une sphère matérielle infinie, telle que doivent l'admettre les partisans du plein, nous pouvons la supposer anéantie comme la précédente, puisque nous concevons la non-existence de chacune de ses parties; et nous aurons alors une sphère immatérielle infinie, existant toute seule, et sans être pénétrée par la matière. Et au lieu que les parties de la matière sont mobiles et contingentes, peuvent avoir une grandeur déterminée ou croître jusqu'à l'infini; l'espace est nécessairement immobile, nécessairement existant vide ou plein, nécessairement infini et incapable d'augmentation et de diminution, de création et d'anéantissement. Quiconque réfléchira sur ces idées restera profondément convaincu de l'existence d'un espace infini, et dès-lors il ne pourra plus douter de la réalité du plan, de la ligne et du point qui ne sont autre chose que l'espace considéré partiellement. Si leur mouvement paraît impossible, comme celui de l'espace, il est facile de voir que les conséquences qui en résultent, sont des réalités que ce

Digitized by Google

mouvement ne produit pas, quoiqu'il aide notre esprit à les comprendre.

NOTE 5.

La ligne, ainsi que toute l'étendue, est composée de points, et ces points sont indivisibles. Mais nous faisons-nous une idée de leur petitesse? non, cela nous est impossible dans l'état actuel : de sorte que nous les imaginons avec une étendue, je ne dis pas cent fois ou mille fois, mais peut-être un quintillion, peut-être un décillion, peut-être un centillion de fois trop grande. Si j'exagère, ce ne seront pas du moins les partisans de la divisibilité à l'infini qui auront le droit de m'en accuser.

D'après cela, nous ne devrions pas être étonnés que la raison et le calcul prouvent la fausseté de certains jugemens, relatifs à la ligne et au point, qui nous ont paru de la dernière évidence : ces jugemens peuvent être incontestables, appliqués à la ligne et au point de l'imagination qui en sont les objets ; quoique très-faux relativement à la ligne et au point véritables, que notre esprit ne peut se représenter. Ainsi avons-nous prouvé par un calcul irrécusable (1) que *deux lignes droites*, dont les points sont indivisibles, *peuvent avoir deux points communs sans se confondre*, quoique le principe contraire soit vrai pour les lignes de l'imagination.

Il y aurait pourtant une autre réponse à l'objection que j'ai élevée contre l'évidence géométrique : il pour-

(1) Voyez pag. 99 et 100.

Digitized by Google

rait se faire que des deux lignes proposées *ab*, *ac*, il n'y en eût qu'une qui fût droite ; et alors ma conclusion, vraie pour les deux rayons *ab*, *ac*, serait fausse pour deux lignes parfaitement droites.

NOTE 6.

La simplicité des premiers principes des corps étant démontrée à l'égal des vérités mathématiques les mieux démontrées, non-seulement tous les philosophes, qui soutiennent *la divisibilité à l'infini*, seront obligés de revenir de cette erreur ; mais de plus il faudra qu'ils renoncent à tous les raisonnemens qu'ils en ont tirés, pour prouver que la pensée ne peut convenir à la matière. Ce n'est pas que je n'admette comme eux la spiritualité de l'âme ; mais je dis que les preuves qu'ils en donnent dans beaucoup de philosophies, sont à refaire, puisqu'elles supposent la divisibilité à l'infini, qui est une chose impossible.

Les mathématiciens, de leur côté, devront se faire des idées plus exactes du point, de la ligne et du plan ; et peut-être en retireront-ils d'heureux résultats. Ils devront savoir dans quel sens leurs quotiens périodiques prolongés à l'infini et leurs fractions ordinaires toujours décroissantes, sont possibles, ou absurdes ; et reconnaître qu'il n'y a point de quantités de même nature, dont le rapport soit *incommensurable*, vu qu'elles ont toutes *une commune mesure dans l'unité indivisible*.

De plus, s'il est incontestable, non-seulement que la matière est absolument distincte de l'espace qui la contient, mais encore que toutes ses monades, quel qu'en soit le nombre, sont absolument distinctes entre elles ;

Digitized by Google

s'il est ridicule de dire que toutes les monades qui composent l'univers ne sont pas plusieurs êtres, mais un seul être, ou que tout l'univers n'est qu'une seule monade : il est facile de comprendre l'incompréhensible absurdité des philosophes qui viennent gravement nous assurer qu'il ne peut exister qu'un seul être ou *une seule substance,* que cet être unique est Dieu, et que par conséquent *Dieu est tout.*

NOTE 7.

J'ai recherché sérieusement et de bonne foi la nature du beau, et je crois avoir rencontré sur mes pas quelques vérités nouvelles. Mais un des plus grands avantages que j'aie retirés de mon travail, c'est de sentir de plus en plus l'étendue et la difficulté de cette question. Je pense maintenant que j'aurais dû suivre une route différente, et commencer par bien me rendre compte de l'idée du beau, avant d'examiner s'il peut être matériel. Je pense en outre qu'il ne faut pas analyser l'idée du *beau* sans analyser l'idée du *laid*, et que ce double sujet ne peut être bien traité sans qu'on y rattache *le vrai* et *le faux*, *le bien* et *le mal*, *l'agréable* et *le désagréable*, *le plaisir* et *la peine*, *le bonheur* et *le malheur*, *la sensation*, *l'idée*, *le sentiment*, *les facultés de l'âme:* en un mot, la question du beau me parait comme un simple anneau d'une grande chaîne qui prend le nom de psychologie.

NOTE 8.

Les principes que j'ai posés sur la notion de cause (1)

(1) Voyez pag. 190-198.

Digitized by Google

sont trop simples pour être au goût des philosophes; cette simplicité, ils la repoussent de toutes leurs forces, de peur qu'elle ne les condamne à avoir le sens commun. Je reviens donc un instant sur les mêmes idées, parce qu'elles ont été fortement combattues par un philosophe d'un mérite et d'un talent reconnus.

D'abord mon âme est-elle une intelligence? et une intelligence peut-elle connaître par elle-même ce qui est à sa portée? Y a-t-il dans le monde des causes et des effets qui se manifestent à mon âme par mes sens? elle-même est-elle quelquefois cause, et se sent-elle comme cause? Oui. N'est-ce pas un rapport de dépendance nécessaire de l'effet à la cause qui constitue la causalité? est-il vrai que ce rapport n'est pas quelque chose d'infini, et que par conséquent une intelligence bornée peut le saisir? mon âme ne le connaît-elle pas, ne le sent-elle pas, et n'a-t-elle pas dès-lors l'idée de cause et d'effet? Oui. A-t-elle jamais senti le secours divin, quand elle acquérait la notion de cause; et cette intervention de Dieu est-elle nécessaire pour la formation d'une idée de rapport? Non. Eh bien! convenez qu'il faut être philosophe pour conclure de tout cela, que je ne puis m'élever par moi-même à la notion de cause.

D'un autre côté, n'est-il pas vrai que nous appelons *effet* ce qui dépend d'une cause pour exister, et que dès-lors l'ancien principe, *il n'y a pas d'effet sans cause*, est renfermé tout entier dans la notion d'effet? On ne saurait le nier. Mais effrayé de cette extrême simplicité, qui coupe, selon l'expression d'un ancien, les phrases doctorales de nos philosophes, on cherche à compliquer un peu la chose pour prolonger plus long-temps les précieuses ténèbres du Cousinisme; et transformant le vieux

Digitized by Google

principe, on a ce principe rajeuni : *tout fait qui commence a une cause*, c'est-à-dire que tout fait qui commence est un effet. Quoique je ne conteste pas la vérité de ce nouveau principe, je dois noter cependant qu'il n'est pas d'une évidence aussi généralement sentie que l'ancien : combien de personnes entendent souffler le vent, voient lever le soleil, tombent malades, sans juger que le vent, le lever du soleil, leur maladie aient une cause ! Combien attribuent au hasard une infinité de faits qui commencent et dont la cause leur est cachée ! et par le mot *hasard* ils ne veulent pas désigner une cause inconnue, mais l'absence de toute cause. Réciproquement, combien de faits qu'on ne voit pas commencer et qu'on regarde pourtant comme des effets ! Tels sont un poème, une statue, une allée d'arbres alignés, un pont jeté sur un fleuve, des siéges de gazon dans une campagne, les ruines d'un édifice qu'on trouve dans un désert ; et le même sentiment qui me fait juger ainsi de tous ces faits, me fait croire à la création de la matière brute et des corps organisés. Ce n'est donc pas parce qu'un fait commence que nous jugeons qu'il a une cause, puisque nous regardons comme ayant une cause une foule de faits que nous ne voyons pas commencer ; mais c'est parce qu'il a une cause qu'il commence, et il a une cause, parce qu'il est contingent, c'est-à-dire, parce qu'il se conçoit non-existant, qu'il n'est pas de sa nature d'exister, et que par conséquent il ne tient pas l'existence de sa propre nature.

Ainsi le véritable *principe de causalité*, qui doit nous faire connaître quels sont les êtres ou les faits qui demandent une cause pour exister, n'est ni l'ancien principe, *il n'y a pas d'effet sans cause*, qui se réduit à cette vérité triviale : *tout ce qui a une cause, a une cause ;* ni

Digitized by Google

le nouveau principe, *tout ce qui commence a une cause*, puisqu'il n'embrasse pas pour nous tous les effets et qu'il s'appuie sur un principe antérieur ; mais bien celui-ci qui embrasse tous les faits qui commencent et tous les effets que nous ne voyons pas commencer : *rien de contingent ne peut exister sans une cause*. Et ce principe suppose les idées de *contingence* et de *cause*, qui ne demandent, pour être formés en nous, que les facultés intellectuelles dont nous a doués la nature. Mais pourquoi, en possession de ces deux idées, jugeons-nous de leur liaison nécessaire? parce qu'elle est nécessaire et que nous sommes intelligens, et comme tels, nous connaissons un certain nombre de vérités qui sont à notre portée. Ou nous comprenons cette liaison, ou nous ne la comprenons pas : si nous la comprenons, ce n'est donc pas un mystère au-dessus de notre intelligence, et pour en attribuer la conception au secours de la raison impersonnelle, il faut prouver que notre raison ne peut rien comprendre par elle-même ; si nous ne la comprenons pas, ce n'est pas la peine de recourir à une révélation pour expliquer les ténèbres de notre ignorance.

Mais, pour se soustraire à la clarté de mes réflexions, on ne s'est pas contenté de changer en pure perte le principe de causalité, on a été jusqu'à me soutenir, je ne sais guère par quelles raisons, que ce principe, *il n'y a pas d'effet sans cause*, était en nous antérieurement à l'idée de cause et d'effet. Si c'était un homme ordinaire, et non pas un philosophe très-grave, qui m'eût tenu ce langage, certes, je m'en serais moqué comme d'une absurdité palpable. Mais comme les philosophes sont *l'aristocratie de l'espèce humaine*, ils peuvent déraisonner sans que moi, leur humble vassal, aie le droit d'en rire et de m'en moquer ; je dois m'incliner profon-

Digitized by Google

dément devant leur absurdité, supposer qu'une grande vérité se trouve cachée sous cette enveloppe absurde, et ne proposer mes réflexions qu'après m'être prosterné sept fois devant mes maîtres. Et tous ces devoirs accomplis, je dois savoir que nous ne parviendrons jamais à nous accorder : parce que d'un côté, un philosophe ne change point de sentiment, un philosophe ne peut avoir vieilli dans la réflexion et se trouver au bout du compte dans l'erreur, un philosophe n'a point feuilleté en vain tous les ouvrages qui traitent de la même question; et d'un autre côté, les pensées d'un philosophe s'élèvent au-dessus de mes faibles pensées comme le ciel est élevé au-dessus de la terre, et par conséquent puis-je me flatter de les comprendre pour les adopter? Je me renferme donc dans mon ignorance et me contente d'avouer que je ne conçois pas que personne au monde ait pu savoir qu'il *n'y a pas d'effet sans cause*, avant de savoir ce que sont une cause et un effet.

NOTE 9.

Ce que j'ai dit sur les abstractions (1), contredit si ouvertement les idées reçues, que je crois convenable d'ajouter ici quelques développements, pour prévenir les difficultés et pour éclaircir cette importante question, très-souvent remaniée, mais sur laquelle je ne connais rien de complet ni de bien exact.

On peut distingner deux espèces principales d'abstractions : abstractions de mots et abstractions de choses. Ces dernières embrassent non-seulement les choses de la nature, mais encore nos idées qui sont en nous

(1) Voyez pag. 214, 215 et 217.

Digitized by Google

de véritables réalités : toutes celles qui ne seront pas des abstractions de choses, rentreront dans les abstractions de mots et ne répondront à aucune idée qui ne soit pas une idée de mot. Parmi les abstractions de choses, nous rangerons provisoirement celles qui séparent la substance du mode, le mode de la substance, la partie du tout, et une talité d'autres talités; puis nous dirons un mot des généralités, des rapports et des quantités négatives. Si toutes les abstractions de choses rentrent dans quelqu'une de ces classes, et si nous prouvons que toutes ces classes ne renferment que des abstractions de mots, nous aurons prouvé par là même qu'il n'existe pas d'abstraction de choses.

1° Une substance sans modes, c'est-à-dire qui n'existe d'aucune manière particulière et déterminée ; un être qui n'est pas tel ou tel ; une couleur qui n'est ni blanche, ni rouge, ni jaune, ni bleue, ni d'aucune autre talité particulière ; une étendue qui n'est ni finie, ni infinie, ou qui étant finie, n'a pas telles ou telles dimensions, sont-ce des choses possibles? et notre esprit peut-il les concevoir? Tout homme qui voudra bien comprendre la question, répondra infailliblement d'une manière négative. Voilà donc tout autant d'abstractions de choses qui sont impossibles en elles-mêmes, et relativement à notre esprit qui ne peut absolument s'en faire une idée ; les êtres même fictifs ne sont pas affranchis de cette loi, et je défie tous les hommes ensemble de concevoir un être imaginaire qui ne soit pas tel ou tel. L'abstraction qui sépare la substance du mode ou l'être de ses talités, est donc impossible et dans la nature et dans notre esprit ; ce n'est donc là qu'une abstraction de mots ; et alors à quoi se réduisent bien des systèmes? que deviennent certaines *théo-*

Digitized by Google

ries, du haut desquelles on voudrait *juger Platon?*

2° Sera-t-il possible à quelqu'un de concevoir un mode ou une talité sans un être tel ; la grandeur, l'impénétrabilité, la divisibilité, sans un être grand, un être impénétrable, un tout divisible ; la rondeur, le mouvement, la pesanteur, qui ne sont pas une étendue ronde ; un corps qui se meut, un corps qui pèse? Qu'on examine, qu'on réfléchisse, qu'on s'efforce de se faire l'idée d'une talité qui ne soit pas quelque chose de tel ; et si l'on y réussit, on aura prouvé la fausseté de ce principe *qu'il n'y a point de mode sans substance*; car si la talité sans l'être tel ou le mode sans substance pouvait se concevoir, il serait possible, il pourrait donc exister, le principe cité serait donc faux. Or, tout le monde sent qu'il est nécessairement vrai ; donc cette deuxième espèce d'abstractions qui sépare le mode de la substance, n'est possible que dans le langage, quoi qu'en disent tous les philosophes, sans excepter Condillac, l'ennemi des abstractions.

3° Celle qui sépare la partie du tout est certainement très-possible : car le tout n'existe que dans ses parties, et comme chacune de ses parties existe à part, il est clair qu'elle peut être connue à part. Cette abstraction est une simple soustraction, si nous avons l'idée du tout et que nous en séparions une partie, soit réellement, soit par la pensée ; ou bien ce n'est que l'idée individuelle d'une partie, si l'on n'a pas l'idée des autres parties qui concourent avec elle pour former le tout.

Or, qui jamais a dit que soustraire une partie d'un tout, par exemple, séparer un quart de pomme de la pomme entière, un grain d'un épi, une branche d'un arbre, un citoyen de la société, c'est faire une abstraction? que celui qui ruine peu-à-peu sa fortune, ne

Digitized by Google

perd que des abstractions? que le marchand débite, à toute heure, des êtres abstraits, des marchandises abstraites ? que si je touche une partie d'un corps, mon idée tactile est une idée abstraite, et la partie touchée une partie abstraite? On pourrait adopter ce langage comique, puisque les mots sont arbitraires; mais bien loin d'éclairer la science, on ne ferait que l'obscurcir. Je ne vois donc pas comment Laromiguière a pu avancer qu'une abstraction est une chose ôtée, séparée, soustraite.

Quand on a l'idée d'une partie d'un tout sans songer aux autres parties, on a l'idée individuelle d'un être particulier, au lieu d'avoir l'idée collective de plusieurs êtres; et si cette idée était abstraite, toutes nos idées individuelles le seraient, toutes étant des idées d'êtres particuliers, soustraits de la somme des êtres; même toutes nos idées collectives seraient abstraites, puisqu'elles ne sont pas collectives de tous les êtres, dont notre esprit ne peut embrasser la totalité, quoique nous puissions les désigner tous par le mot *tous*. Et dans cette manière de parler, il n'y aurait qu'une idée *absolument universelle*, qui ne serait pas abstraite, vu que dans cette idée seule il n'y a rien de soustrait; et comme une idée qui embrasse tout est nécessairement unique, il ne pourrait y avoir qu'une seule idée qui ne fût pas abstraite; et si cette idée n'appartient qu'à Dieu, toutes les idées des hommes seraient des abstractions. Ainsi, pour prétendre que l'idée d'une partie, isolée des autres parties d'un tout, est une idée abstraite, il faut dire que ce qu'on a regardé jusqu'ici comme l'opposé de l'abstrait, savoir, les idées individuelles d'êtres particuliers, sont des idées abstraites, et qu'il n'est pas une seule de nos idées qui ne le soit : en un mot, il faut

Digitized by Google

changer complètement et très-inutilement l'usage adopté jusqu'ici, relativement au mot *abstraction.*

4° Si, comme nous l'avons prouvé ailleurs, une talité d'un être les renferme toutes, puisque toutes se réduisent à l'unité et s'identifient avec l'être, nous ne pouvons en connaître parfaitement une seule, sans les y voir toutes réduites à l'unité. Mais il y a différens degrés dans la connaissance comme dans la vision; et c'est pour cela que nous ne connaissons pas toutes les talités d'un être quelconque, parce que nous n'en connaissons pas parfaitement une seule; et par conséquent, toutes nos idées isolant les talités connues des talités inconnues, les talités perçues des talités non perçues, ou elles sont toutes abstraites, ou aucune n'est abstraite. Laquelle de ces deux propositions adopterons-nous? le choix n'est pas difficile; puisque *abstrait* est l'opposé de *concret*, et que toute idée de talité est concrète, étant l'idée d'un être tel, nous devons dire qu'aucune idée de talité n'est abstraite, quoiqu'il existe une foule de noms abstraits de talité.

Parmi les abstractions de cette quatrième espèce, on compte celles qu'on nomme abstractions des sens: telles sont, d'après Laromiguière, les idées de couleur, de son, d'odeur, de saveur et de taction, parce que ces talités ordinairement réunies dans un corps, nos sens les séparent ou les abstraient les unes des autres; les idées de chaud, de froid, de faim et de soif, sont encore, selon le même auteur, des idées abstraites.

Dans chacune de ces idées, il y a deux élémens principaux: le sentiment de l'âme et l'objet de ce sentiment. Or, un sentiment de l'âme, c'est l'âme sentant, ce n'est donc pas une abstraction, c'est une réalité concrète, une individualité; si c'était une abstraction,

Digitized by Google

comme toute idée se réduit de la part de l'âme à un sentiment, toute idée ne serait de la part de l'âme qu'une abstraction : et je demande ce que signifierait un pareil langage. Quant à l'objet du sentiment, c'est, pour *la couleur*, *le son*, *l'odeur* et *la saveur*, une image lumineuse, une ondulation d'air, des molécules odorables ou sapides détachées d'un corps ; ou bien la talité d'un corps, c'est-à-dire, un corps tel, un corps coloré, sonnant, odorifique, ou sapide ; ou bien l'organe de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, ou du goût, modifié par la couleur, le son, l'odeur, ou la saveur : pour *la taction*, ce sera ou mon corps touchant ou le corps touché : pour *le chaud* et *le froid*, ce sera mon corps modifié par le plus ou le moins de calorique, ou bien un corps extérieur chaud ou froid, ou bien le calorique lui-même ou quelque réalité contraire au calorique, nommée le froid ; enfin, pour *la faim* et *la soif*, ce sera mon corps modifié d'une certaine manière par le besoin de nourriture.

Or, toutes ces choses sont des individualités, des choses réelles et concrètes ; ce ne sont donc pas des abtractions.

5° On dit que toute idée générale est abstraite ; dans ce cas, il n'y a pas d'idée générale, puisque nous venons de prouver qu'une idée vraiment abstraite est impossible, il n'y a donc que des mots généraux.

Laromiguière, ainsi que bien d'autres philosophes, prétend que l'idée générale de *figure humaine* ne représente ni la couleur blanche, ni la couleur noire, ni aucun caractère de jeunesse ou de vieillesse, de beauté ou de laideur ; cette figure humaine n'est ni grande, ni petite, ni moyenne, ni ovale, ni ronde, ni allongée : en un mot elle ressemble à toutes les figures humaines en général, mais

Digitized by Google

n'a les traits ni la position d'aucune en particulier. Vous me demanderez dans quel monde et dans quel ordre de choses on peut se faire l'idée d'une telle figure : je vous avoue que ce n'est pas dans celui où je me trouve placé ; mais dans le monde des philosophes, on la conçoit très-bien ; on y conçoit pareillement et de la manière la plus naturelle, sous l'idée générale de *couleur*, quelque chose qui n'est ni blanc, ni rouge, ni vert, ni jaune, ni bleu, en un mot qui n'a aucune couleur ; on s'y représente parfaitement bien, sous l'idée générale de *figure*, une étendue bornée par des lignes qui ne sont ni droites, ni courbes, ni brisées, qui ne forment ni un carré, ni un losange, ni un polygone régulier, ni un polygone irrégulier, ni un cercle, ni une ellipse, ni aucune autre figure particulière. Qui ne voit que les objets de ces prétendues idées générales sont absurdes et impossibles, et que par conséquent on ne saurait s'en faire une idée ? Les philosophes ont donc évidemment confondu les idées avec les mots, ceux-ci pouvant convenir à tous les individus d'une classe d'objets dont les ressemblances leur ont valu un nom commun, et celles-là ne pouvant représenter qu'une ou plusieurs choses particulières, qu'une ou plusieurs individualités. Croirait-on, si toutes les philosophies ne le prouvaient, qu'aucun philosophe ne se soit jamais aperçu de cette méprise, et que tous aient cru qu'il y a des idées générales, comme il y a des termes généraux ? Croirait-on, si l'avenir n'était là pour le constater, qu'il y aura encore après moi des individus qui avanceront les mêmes absurdités ?

Cependant, va-t-on me dire, le terme général *l'homme* réveille bien en nous une idée qui n'est pas celle d'un individu particulier. Je sais qu'il y a et qu'il y a eu plu-

Digitized by Google

sieurs êtres appelés *hommes*, les uns blancs, les autres noirs; les uns grands, les autres petits; les uns jeunes, les autres vieux; les uns beaux, les autres laids; manifestant tous plus ou moins d'intelligence, plus ou moins de sentiment. Quand j'entends le terme général *l'homme*, ou il passe comme mot sans exciter une idée distincte, ou il réveille cette foule d'idées diverses que m'ont fait naître cette multitude d'êtres désignés par le mot *hommes*, ou il me donne l'idée d'un individu particulier dont je me représente les traits déterminés : l'idée de *l'homme en général* est donc ou l'idée d'un mot, ou l'idée collective et confuse d'un grand nombre d'hommes, ou l'idée particulière d'un individu de l'espèce humaine. Ainsi, les véritables idées générales, non pas celles des philosophes qui sont impossibles, se réduisent toutes en idées individuelles de mots ou de choses, les idées collectives n'étant réellement que plusieurs idées individuelles. Quelle est donc l'extrême différence qui existe, d'après Laromiguière, entre l'idée d'une forêt et l'idée générale d'arbres? Quand je pense à une forêt, je me représente plusieurs arbres assez rapprochés les uns des autres et occupant un espace déterminé de terrain : et quand je pense à la classe des arbres, je me représente un petit nombre d'arbres particuliers, si je m'y arrête peu; ou bien un très-grand nombre d'arbres, de différentes espèces, disséminés sur toute la terre, si je laisse à mon imagination le temps de jouer son rôle et de me faire l'idée la plus claire de cette espèce de végétal. Ainsi, l'idée générale d'arbres est une idée collective moins déterminée que celle d'une forêt, comme celle-ci est moins déterminée que l'idée collective d'une forêt de chênes, comme cette dernière l'est moins que celle de quatre chênes.

Digitized by Google

6° L'idée de rapport peut être considérée du côté du sujet et du côté de l'objet : du côté du sujet, c'est un acte, un sentiment de l'âme, c'est-à-dire l'âme agissant, l'âme sentant, ce n'est donc pas quelque chose d'abstrait ; du côté de l'objet, c'est un rapport *du même au même* ou *de distinct à distinct*. Un rapport du même au même sera purement verbal, ce seront deux ou plusieurs termes exprimant la même idée ; ou bien ce sera la même réalité envisagée dans deux états différens, par exemple, le même corps en mouvement et en repos : et cette réalité, ces différens termes et l'idée unique qu'ils expriment, sont des réalités concrètes et individuelles, et non pas des abstractions. Dans le rapport de distinct à distinct, il y aura deux ou plusieurs réalités égales ou inégales, semblables ou dissemblables, homogènes ou hétérogènes, rapprochées ou éloignées de temps ou de lieu, agissant ou non l'une sur l'autre, disposées de telle ou telle manière ; et ces réalités seront quelque chose de concret et d'individuel.

Ainsi primitivement il n'y a rien d'abstrait dans un rapport. Mais l'idée d'un rapport ainsi que le rapport, ne peuvent-ils pas se transformer en abstractions ? par exemple, n'avons-nous pas une idée abstraite d'égalité? D'abord elle n'est point abstraite du côté de l'âme ; et du côté de l'objet, ou l'égalité ne serait qu'un mot, ou ce serait une égalité plus que verbale. Si c'était un mot, ce mot, ainsi que l'idée du mot, serait une réalité concrète et non pas une abstraction. Si c'était une égalité réelle, ou ce ne serait l'égalité de rien, ou ce serait l'égalité de quelque chose ; or, on ne peut pas avoir l'idée de l'égalité du rien, pas plus que du rien lui-même ; l'égalité dont nous aurions l'idée, serait donc

Digitized by Google

nécessairement l'égalité de quelque chose, de deux ou de plusieurs objets, et ces objets égaux seraient concrets et individuels, tels que tous ceux que nous pouvons percevoir. L'idée d'égalité ne peut donc être abstraite ni du côté du sujet ni du côté de l'objet; et des observations analogues prouveraient la même vérité pour toute autre espèce de rapports.

7° Toute quantité négative — A, étant équivalente à 0 — A, ou à 0 diminué de la quantité A, exprime une impossibilité, une chose qui répugne, et dont notre esprit ne peut absolument se faire une idée, parce qu'on ne peut ôter à rien ce qu'il n'a pas. Personne au monde n'a donc l'idée de — A ou de 0 — A, considéré comme quantité négative; on a simplement l'idée du signe — A, d'une soustraction indiquée par le signe —, et d'une quantité positive représentée par A. Si je dis en langue algébrique : *un tel est riche de* — 5 *francs*, cela ne peut signifier que pour avoir la valeur de sa richesse, il faut soustraire 5 francs de 0, ce serait absurde; mais je veux dire qu'il ne possède rien et qu'il doit 5 francs : sa richesse est 0, et la quantité positive 5 francs est le montant de ses dettes.

On dit pourtant en algèbre que *les quantités négatives ont une valeur relative d'autant plus petite que leur valeur absolue est plus grande*. Comme, dans la quantité — A, A est à soustraire de 0, on regarde — A comme plus petit que 0 de toute la quantité A; et plus A sera grand, plus 0 — A ou — A sera petit. Il faut bien laisser aux algébristes ce langage conventionnel, s'il les conduit à des vérités utiles, comme on permet à un géomètre de partir d'une supposition fausse pour arriver à la démonstration d'un théorème *par l'absurde*. Ils conviennent d'ailleurs que ces quantités négatives sont impossibles,

Digitized by Google

parce qu'il ne peut rien exister de plus petit que zéro ou que le néant, qui est la négation de la grandeur et de l'existence.

Les philosophes s'accordent bien là-dessus avec les algébristes; mais ils prétendent que la quantité négative, impossible dans la nature, est quelque chose dans notre esprit; et qu'est-elle? une idée; ils soutiennent donc que nous avons l'idée d'une quantité plus petite que zéro. Si vous vous efforcez un moment de concevoir une telle idée, vous me demanderez sans doute quel est l'homme assez absurde pour en affirmer la possibilité. Eh bien! ce n'était pas un homme absurde; c'était un jeune homme qui possédait un grand talent et beaucoup de connaissances; mais malheureusement il était philosophe, et plus malheureusement peut-être, il était cousinien. Il ne devait donc pas reculer devant une absurdité; il devait me soutenir *qu'une couleur abstraite* est une idée, *qu'un cercle carré* est une idée, *qu'une quantité plus petite que zéro* est une idée. Mais comment savons-nous donc, peut-on dire à ce philosophe, que ces absurdités-là sont impossibles, si ce n'est parce que leur idée est impossible? Elles n'existent donc que comme mots, et la seule idée que nous puissions en avoir est une idée de mots: et il en est de même de toutes les abstractions.

FIN.

ERRATA.

Page 42, ligne 5, mouvement, *lisez :* mouvement : il n'est donc pas le mouvement.

Page 99, ligne 12, 2 fois le rayon *ab*, *lisez :* 2 fois le rayon *ab*, moins le centre.

Page 213, ligne 11, *mobile*, etc., exprime, *lisez : mobile-etc.* exprime.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

Avis au lecteur. 1
Avenir de la philosophie. 5
Pensées philosophiques sur l'existence et le mouvement de la matière. 34
Simplicité des premiers principes des corps. 68
Examen du système sur le beau, de M. R....., professeur de rhétorique à Belmont. 101
Étude sur la nature du beau. 124
Réfutation du système de la raison impersonnelle, inventé par M. Cousin. 185
Le bonheur. 297
Notes supplémentaires. 291

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Digitized by Google

RP
50

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

JUN 28 1951

Digitized by Google

Digitized by Google